

Giovanna Borradori
Filosofie într-un timp al terorii
Dialoguri cu Jürgen Habermas și Jacques Derrida

Colecție inițiată de Mircea Martin
Coperta colecției: Andrei Mănescu
Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BORRADORI, GIOVANNA

Filosofie într-un timp al terorii: dialoguri cu
Jürgen Habermas și Jacques Derrida / Giovanna
Borradori; trad. de Marie-Louise Semen.

— Pitești:

Paralela 45, 2005

ISBN 973 – 697 – 585-1

I. Semen, Marie-Louise (trad.)

14 (430) Habermas, J. (047.53)

14 (44) Derrida, J. (047.53)

929 Habermas, J.

Giovanna Borradori

Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with
Jürgen Habermas and Jacques Derrida

Licenced by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois,
U.S.A.

Copyright © 2003 by The University of Chicago. AU rights
reserved

Copyright © Ideea Design & Print, Editură, 2005, pentru
versiunea românească a capitolului „Autoimunități, sinucideri reale și
simbolice”.

Copyright © Editura Paralela 45, 2005, pentru prezenta ediție
Giovanna Borradori

Filosofie într-un timp al terorii

Dialoguri cu Jürgen Habermas și Jacques Derrida

Traducere din limba engleză de Marie-Louise Semen

Traducerea din limba franceză a interviului cu J. Derrida de
Ciprian Mihali

Pentru Gerardo și Lucia Zampaglione, micuții mei eroi personali

PREFAȚĂ

Filosofia într-un timp al terorii

Cărțile de filosofie sunt rareori concepute într-un punct precis din timp sau într-un loc anume. Kant a meditat la *Critica rațiunii pure* vreme de 11 ani: a numit această perioadă

„Deceniul liniștit”. Spinoza a lucrat la *Etică* aproape toată viața lui, iar cartea a fost publicată postum. Socrate nu a scris niciun rând. Cazul acestei cărți e diferit, pentru că a fost concepută în intervalul a câteva ore, în New York, în dimineața zilei de 11 septembrie 2001.

Am trăit „11 septembrie” pe viu: eram despărțită de copiii mei, care erau blocați în școlile lor, în extreme diferite ale orașului, și de soțul meu, reporter, care a reușit să-și salveze viața fugind în timp ce făcea un reportaj la fața locului despre atacul asupra Turnurilor Gemene. Din punctul meu de vedere, inimaginabilul s-a dezlănțuit într-o superbă dimineață de vară târzie, care s-a transformat inexplicabil în ceva asemănător unei apocalipse. Orice comunicație a fost brusc întreruptă:

telefonul și Internetul căzuseră, niciun mijloc de transport în comun nu mai circula, aeroporturile fuseseră închise, la fel și gările, și podurile. Ca și restul lumii, am privit tragedia desfășurându-se la televizor; spre deosebire de restul lumii, știam că la vreo 30 de kilometri de casa mea grămezi de oameni săreau de la înălțimea celor 90 de etaje spre moarte, unii ținându-se de mână, alții singuri. Când World Trade Center s-a prăbușit, vârtejul evenimentelor părea că va cuprinde absolut totul: Pentagonul era în flăcări, președintele mutat în aer, vicepreședintele ascuns într-o locație secretă, Casa Albă evacuată, iar veștile despre o explozie la Capitoliu creaseră panică printre senatori și kongresmenii. Până când nu a fost

8 Filosofie într-un timp al terorii confirmată căderea celui de-al patrulea avion deturnat în

Pennsylvania, am fost convinsă, ca mulți alții, că ce era mai rău urma încă să se întâmple.

Chiar dacă gradul de implicare personală a variat de la caz la caz, aproape fiecare new-yorkez își amintește în detaliu unde se afla și ce făcea când a aflat că două avioane comerciale, pline cu pasageri și combustibil, s-au izbit de cele mai înalte clădiri din Manhattan. Avocații și taximetriștii din Wall

Street, vânzătorii și actorii de pe Broadway, portarii și academicienii – toți au câte o poveste de spus. Chiar și copiii au propriile lor povești aparte, de obicei nuanțate de neîncredere, frică și

singurătate.

Povestea mea este cea a unui filosof într-un timp al terorii. Ca orice altă poveste, este întrețesută cu viața naratorului său. Așa că, inevitabil, povestea mea are legătură cu Europa și tradiția filosofică europeană, din care Jürgen Habermas și

Jacques Derrida sunt, probabil, cele mai importante voci în viață. Asurzită de mulțimile de sirene care se precipitau spre oraș și singură în apartamentul meu din East Side, îmi aduc aminte că m-am străduit să mă concentrez pe realitatea vieții mele dincolo de momentul imediat. Printre multe alte gânduri care s-au îngrămădit haotic în mintea mea, mi-am amintit că și Habermas, și Derrida planificaseră să vină la New York, separat și pe căi diferite, în doar câteva săptămâni. M-am întrebat: vor mai putea oare să vină? Cum vor înțelege ei această tragedie? Voi putea oare să-i întreb?

Habermas și Derrida au venit până la urmă la New York, conform planurilor lor inițiale, și am avut privilegiul să adun reacțiile lor la cel mai devastator atac terorist din istorie: ele sunt miezul *Filosofiei într-un timp al terorii*. În ciuda multor referințe la evenimentele prezente, firul roșu al dialogurilor este supunerea celor cele mai stringente întrebări privitoare la teroare și terorism unei analize filosofice. A devenit dreptul internațional clasic desuet în fața noilor amenințări subnaționale și transnaționale? Cine e suveran asupra cui? Este oare util să evaluăm globalizarea prin noțiunile de cosmopolitism și cetățenie mondială? Este noțiunea politică și filosofică de dialog, atât de importantă pentru orice strategie diplomatică, un instrument universal de comunicare? Sau este doar o practică precis localizată din punct de vedere cultural, care uneori poate fi pur și simplu inadecvată? Și, în cele din urmă, în ce condiții este dialogul o opțiune posibilă?

Ideologia explicită a teroriștilor responsabili de atacurile din 11 septembrie respinge modernizarea și secularizarea. De când aceste concepte au fost formulate pentru prima oară de filosofii iluminiști, filosofia a fost chemată la arme, pentru că a fost clar că ea poate oferi o contribuție remarcabilă la această articulație geopolitică delicată. În eseul meu introductiv, „Terorismul și moștenirea Iluminismului: Habermas și Derrida”, susțin această teză din perspectiva deschisă de interpretările evident distincte ale lui Habermas și Derrida asupra Iluminismului. În același timp, pun în discuție relațiile dintre filosofie

și istorie și identific diferite modele de angajament politic. Cititorul va avea astfel posibilitatea să plaseze intervențiile lui Habermas și Derrida într-un context mai larg.

Dialogurile nu exprimă numai stilurile particulare de gândire al lui Habermas și al lui Derrida, dar pun în mișcare însuși nucleul teoriilor lor filosofice. Fiecare dialog este însoțit de un eseu critic în care scopul meu este de a scoate în evidență principalele argumente legate de teroare și terorism pe care Habermas și Derrida le avansează cu acest prilej, dar și acela de a arăta cum aceste argumente se înscriu în contextul mai larg al cadrului teoretic al fiecăruia.

Această carte este prima ocazie cu care Habermas și

Derrida au fost de acord să apară unul lângă altul, răspunzând, de o manieră paralelă, unei succesiuni similare de întrebări.

Apreciez foarte mult bunăvoința lor de a face acest lucru în legătură cu subiectul „11 septembrie” și cu amenințarea terorismului global.

La data de 11 septembrie, Habermas se afla în casa lui din Stamberg, în sudul Germaniei, unde trăiește de mulți ani.

Derrida se afla la Shanghai, în China, pentru o serie de prelegeri. Veștile l-au surprins într-o cafenea, cu un prieten.

Această carte spune și poveștile lor. În cele două dialoguri, ei povestesc ce a însemnat pentru ei să fie în New York, un oraș pe care amândoi îl iubesc, imediat după 11 septembrie. Amândoi erau profund afectați de spaima produsă de atacurile cu antrax și de devastarea emoțională care se putea vedea cu ochiul liber pe stradă. Povestea lor este însă și cea despre ce a însemnat pentru ei, ce riscuri și ce curaj a implicat pentru ei, ca filosofi, faptul de a-și supune cadrele gândirii lor la cea mai grea încercare: evaluarea unui eveniment istoric singular.

Datorită enormei încrederi în sine și a riscului pe care o astfel de expunere le antrenează, aceasta *este* o poveste foarte personală pentru un filosof.

Întâlnirea cu, poate, cea mai distructivă zi din viața lor de adulți a stimulat și la Habermas, și la Derrida niște reacții foarte autentice: reacții care, altfel spus, reflectă modurile extrem de originale în care fiecare dintre ei modelează, combină și creează idei.

Dialogul lui Habermas este dens, foarte compact și tradițional într-un mod elegant. Modul aproape spartan în care folosește limba îi permite gândirii lui să progreseze de la concept la concept, în ritmul

constant și lucid care îi dă atâta distincție filosofiei clasice germane.

Prin contrast, dialogul lui Derrida poartă cititorul pe o cale lungă și întortocheată care se deschide, imprevizibil, în panorame largi și canioane înguste, unele dintre ele atât de adânci, încât fundul rămâne în afara vederii. Extrema sa sensibilitate pentru faptele subtile ale limbii face ca gândirea lui Derrida să fie practic inseparabilă de cuvintele în care este exprimată. Magia dialogului stă în a prezenta, într-o manieră accesibilă și concentrată, abilitatea sa inegalabilă de a combina

Prefață inventivitatea și rigoarea, eludarea și afirmația. Un alt filosof francez, Blaise Pascal, vorbea despre aceste cupluri ca de două registre ale filosofiei: *esprit de finesse* și *esprit de geometrie*.

În ciuda diferențelor însemnate dintre abordările lor, amândoi susțin că terorismul este un concept ambiguu care expune arena politică globală pericolelor iminente, dar și provocărilor viitoare. Nu e clar, de exemplu, pe ce baze poate terorismul să reclame un conținut politic, și astfel să fie deosebit de o activitate criminală comună. De asemenea, rămâne o întrebare deschisă dacă poate exista terorism de stat, dacă terorismul poate fi diferențiat de război și, în cele din urmă, dacă un stat sau o coalitie de state poate declara război împotriva a altceva decât o entitate politică. Această ambiguitate este mult prea adesea trecută cu vederea de mass-media din

Vest și de Departamentul de Stat american, care folosește termenul de *terorism* ca pe un concept de la sine înțeleș.

Habermas reconstruiește conținutul politic al terorismului ca o funcție a realismului scopurilor sale, astfel încât terorismul nu capătă conținut politic decât retrospectiv. În mișcările de eliberare națională e destul de obișnuit ca cei considerați teroriști și, uneori, chiar condamnați ca teroriști să devină, printr-o răsturnare bruscă de situație, noii lideri politici. De vreme ce tipul de terorism adus în atenție de **11**

septembrie nu pare să aibă scopuri politice realiste, Habermas îi descalifică conținutul politic. Pe aceste baze, e de-a dreptul alarmat de decizia de a declara război terorismului, pentru că tocmai asta îi conferă legitimare politică. De asemenea, e îngrijorat de potențială pierdere a legitimității de partea guvernelor democratice liberale, pe care le vede sistematic expuse la pericolul de a exagera în reacțiile lor împotriva unui dușman necunoscut. Și e vorba de un pericol

considerabil, atât din punct de vedere intern, deoarece militarizarea vieții cotidiene poate submina funcționarea statului constituțional și restricționa posibilitățile participării democratice, cât și internațional.

Filosofie într-un timp al terorii deoarece utilizarea resurselor militare se poate dovedi disproporționată sau inefficientă.

Derrida pretinde că deconstrucția noțiunii de terorism este singura acțiune responsabilă din punct de vedere politic pentru că utilizarea ei publică, utilizarea ei ca și când ar fi o noțiune de la sine înțeleasă ajută, într-un mod pervers, cauza teroriștilor. Această deconstrucție constă în a arăta că seturile de distincții conceptuale prin care noi înțelegem sensul termenului de „terorism” sunt cât se poate de problematice. După părerea sa, nu numai că războiul atrage după sine intimidarea civililor și, prin urmare, elemente de terorism, dar nici nu se poate face o diferențiere riguroasă între diversele feluri de terorism – național și internațional, local și global. Respingând posibilitatea atașării vreunor categorisiri la presupusa substanță a terorismului, negăm în mod clar că terorismul ar avea vreun sens stabil, vreun plan sau vreun conținut politic.

În plus, Derrida ne recomandă să fim precauți în legătură cu relația dintre terorism și sistemul de comunicații globalizat. Este o realitate că, de la atacurile din 11 septembrie, media a bombardat lumea cu imagini și povești despre terorism. Derrida crede că acest fapt necesită o reflecție critică.

Stăruind asupra amintirii traumatice, victimele încearcă, în mod tipic, să se asigure că pot rezista impactului a ceva ce se poate repeta. Din 11 septembrie, am fost cu toții siliți să ne asigurăm în acest fel, iar rezultatul este că teroarea pare a fi mai puțin un eveniment trecut și mai degrabă o posibilitate a viitorului. Într-adevăr, Derrida este uimit de cât de naiv a contribuit mass-media la multiplicarea forței acestei experiențe traumatice. Totuși, e în același timp deconcertat de cât de reală este amenințarea exploatării de către terorism a rețelelor tehnologice și de informație. În ciuda ororii la care am fost martori, mi-a spus el, nu e imposibil ca într-o zi să ne uităm în urmă la 11 septembrie ca la ultimul exemplu al unei legături dintre teroare și teritoriu, ca la ultima erupție a unui arhaic

Prefață teatru al violenței, menit să tulbure imaginația. Căci viitoarele atacuri – cum ar putea fi cazul cu armele biologice și chimice sau pur și simplu cu majore perturbări ale comunicației digitale –, ar

putea fi neauzite, invizibile și, în cele din urmă, inimaginabile.

În fața acestor pericole devastatoare atât Habermas, cât și Derrida îndeamnă la o reacție planetară care să implice trecerea de la dreptul clasic internațional, ancorat încă în modelul secolului al XIX-lea al statului-națiune, la o nouă ordine cosmopolită, în care instituții multilaterale și alianțe continentale să devină actorii politici principali.

Practic, această tranziție ar putea să necesite crearea unor noi instituții. Totuși, fără niciun dubiu, primul pas ar fi întărirea celor existente, utilizarea capacității lor diplomatice și respectarea deciziilor lor. Pe frontul teoretic, împuternicirea actorilor internaționali cere o reevaluare critică a sensului suveranității. În această privință, și Habermas, și Derrida afirmă valoarea idealurilor iluministe ale cetățeniei mondiale și ale dreptului cosmopolit. După formularea lui Kant, acesta este stadiul unei comunități universale în care toți membrii au dreptul de „a se prezenta în societatea celorlalți în virtutea dreptului lor la posesiune comună asupra suprafeței pământului” ¹. Când o astfel de comunitate ar funcționa, violarea drepturilor într-o parte a lumii ar fi resimțită peste tot. Doar așa vom putea, scria Kant, să ne flatăm cu certitudinea „că avansăm în permanență spre o pace eternă” ².

¹ Immanuel Kant, „On Perpetual Peace”, în *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1970, p. 106.

² Kant, „On Perpetual Peace”, *op. cit.*, p. 108.

Mulțumiri

Vreau să-mi exprim toată recunoștința mea lui Jürgen

Habermas și Jacques Derrida pentru că au acceptat provocările acestei cărți. Am crescut cu textele lor, întrebându-mă adesea ce fel de persoane sunt legate de asemenea minți surprinzătoare. Această ocazie mi-a dat posibilitatea nu doar de a vedea pe viu cum operează gândirea lor, ceea ce a fost pentru mine o experiență capitală de viață, dar și să-i cunosc ca pe niște persoane care mi-au lăsat amintiri de neșters: doi oameni foarte diferiți, și totuși, fără îndoială, doi domni europeni care au trecut prin multe în viața lor și a căror fantastică putere intelectuală nu neutralizează o sensibilitate umană foarte palpabilă.

Aș vrea să-i mulțumesc și celui mai bun prieten și coleg al meu, Michael Murray, fără de care această carte nu ar fi ceea ce este și,

poate, nici nu ar fi fost dusă până la capăt. Cu greu pot găsi cuvinte care să exprime ce a însemnat pentru mine sprijinul său. A citit și criticat fiecare pagină din această carte, în toate stadiile desăvârșirii ei, oferindu-mi darul științei sale filosofice inepuizabile și al preciziei sale analitice. Știu cât de mult îi datorez și îi păstrez ajutorul aproape de inima mea.

Acest proiect are o dată de naștere tragică: 11 septembrie

2001. Exact în timpul acelei zile, și luni de zile după aceea, fratele meu, Pietro Borradori, mi-a stat aproape; la fel și prietena mea, Mariangela Zappia-Caillaux, care m-a încurajat atât emoțional, cât și profesional: ca diplomat de carieră, ea m-a asigurat mereu că acest proiect este o contribuție foarte specială și folositoare. Mulțumirile mele se adresează și domnului

Filosofie într-un timp al terorii

Dr. Alvin Mesnikoff, care nu m-a lăsat să mă scufund în momentele mele cele mai negre.

Sunt foarte recunoscătoare și celor trei prieteni minunați:

Richard J. Bernstein, o sursă de inspirație umană și filosofică de-a lungul anilor; James Traub, a cărui minte ascutită și al cărui implacabil simț al umorului m-au făcut să râd exact atunci când de râs aveam nevoie; și Brooke Kroeger, cea mai puternică femeie pe care o cunosc și a cărei afecțiune și încredere în mine nu le voi putea uita niciodată.

Printre oamenii față de care mă simt îndatorată se numără editorul meu de la University of Chicago Press, David

Brent, și Giuseppe Laterza, de la Editori Laterza. Încrederea lor în această carte, generozitatea și prietenia lor au fost prețioase. De la University of Chicago Press aș vrea să-i mulțumesc Maiei Melissa Rigas pentru excelenta redactare a manuscrisului, în circumstanțe grele.

Le datorez mult lui Luis Guzman, care a făcut o treabă excelentă traducând dialogul meu cu Habermas, și lui Michael

Naas și Pascale-Anne Brault, a căror transpunere în engleză a conversației mele cu Derrida e aproape o operă de artă.

Această carte m-a făcut să-mi dau seama cât de important este să te simți apreciat și sprijinit de instituția în care lucrezi. Sunt foarte recunoscătoare Colegiului Vassar și președintelui său, Francis Ferguson; șefului departamentului meu.

Douglas Winbald, și lui Kathy Magurno, asistenta administrativă

a departamentului. Vreau să le mulțumesc și tuturor studenților mei de la Vassar Collège, care m-au încurajat și mi-au păstrat moralul ridicat. Mulțumiri speciale lui Max

Shmookler, minunatul meu asistent, și lui Zachary Allen, a cărei pasiune pentru filosofie și a cărei implicare în proiectul meu au fost de-a dreptul de neuitat.

Cei doi copii ai mei, Gerardo și Lucia Zampaglione, au fost extraordinari susținători ai acestei cărți. Au înțeles că ea înseamnă mult pentru mine și au suportat absențele mele

Mulțumiri prelungite de acasă și din viețile lor. Vreau să le mulțumesc pentru acest lucru.

În cele din urmă, ultimul pe această listă, dar primul în inima mea este soțul meu, Arturo Zampaglione. Deoarece am trecut trăindu-ne de mână prin tragedia și trauma lui 11 septembrie, aceasta este și cartea lui. În acea zi, și în fiecare zi până astăzi, nu mi-a oferit decât dragostea lui necondiționată.

INTRODUCERE

Terorismul și moștenirea Iluminismului

Habermas și Derrida

Vă întrebați, poate, de ce e nevoie ca discuția despre

11 septembrie și terorismul global să ajungă atât de departe încât să reevalueze critic idealurile politice ale Iluminismului.

Această carte susține că este nevoie. Atât atacurile din 11 septembrie, cât și seria de reacții diplomatice și militare pe care acestea le-au provocat cer o reevaluare a validității proiectului și idealurilor iluministe.

Habermas și Derrida sunt amândoi de acord că sistemul juridic și politic care structurează dreptul internațional și instituțiile multilaterale existente se dezvoltă din moștenirea filosofică occidentală întemeiată de Iluminism, înțeles ca o orientare intelectuală generală fixată într-un număr de textechieie. Dacă e adevărat, atunci cine altcineva dacă nu un filosof are instrumentele de a examina critic adecvarea cadrului existent la precedentele lui istorice? În același timp, aș adăuga, bătălia împotriva terorismului și a terorii nu este un joc de șah. Nu există reguli prestabilite: în principiu, nu se face nicio distincție între mutările permise și cele nepermise și nu există nicio bază pe care să se decidă care este cea mai bună mutare. Nu există piese identificabile. Iar tabla de șah nu este delimitată și de sine

stătătoare, căci ea coincide cu ceea ce

Kant definea ca „posesiunea comună a suprafeței pământului”. Filosofia a adăpostit, încă de la începuturile ei grecești, astfel hățișuri conceptuale. Elaborându-și câmpul de competențe

Filosofie într-un timp al terorii pe măsură ce a înaintat în istorie, filosofia ar trebui să cunoască mai bine ca oricare altă disciplină cum să se reorienteze chiar și când punctele de referință familiare par a fi pulberate.

Acesta este și cazul conceptului ambiguu de terorism și al experienței terorii care iradiază din el.

În aceste dialoguri, Habermas și Derrida expun clar riscurile determinate de abordarea pragmatică, ce evită intenționat să înfrunte complexitatea conceptuală implicată de noțiunea de terorism. Voi prezenta motivele pe care ei le oferă pentru acest avertisment în ultima secțiune a acestui eseu. Totuși, cred că cititorul va putea să aprecieze pe deplin argumentele lui

Habermas și ale lui Derrida doar dacă dobândește o perspectivă asupra poziției speciale în care se găsește filosofia în fața unui eveniment istoric unic, cu semnificație mondială. După explorarea succintă a acestei probleme în capitolul următor, mă voi întoarce la descrierea a doua modele alternative de angajament politic care vor contura un context pentru intervențiile lui

Habermas și ale lui Derrida. Asta va oferi un cadru general discuției cu privire la felul în care abordările lui Habermas și ale lui Derrida asupra filosofiei au fost modelate de traumele istoriei secolului XX, dintre care ies în evidență colonialismul, totalitarismul și Holocaustul. Din punctul meu de vedere, dacă terorismul global este trauma cu care se deschide noul mileniu, atunci filosofia s-ar putea să nu fie conștientă încă de gradul implicării ei în această traumă.

Are filosofia ceva de spus despre istorie?

A devenit celebră afirmația lui Aristotel cum că de vreme ce filosofia studiază principii universale, iar istoria, evenimente singulare, „de aceea și e poezia mai filosofică decât istoria” ¹. Demonstrația lui se baza pe genul poetic al tragediei. De

¹ Aristotel, *Poetics*, University of Michigan Press, 1967, p. 33
[*Poetica*.

Ed. IRI, București, 1998, p. 76].

Terorismul și moștenirea Iluminismului la *Orestia* la *Antigona*,

oricare dintre tragediile grecești manifestă, în opinia sa, aspirația fundamental rațională de a înțelege și chiar explica sentimentele și conflictele interne ale protagoniștilor. În încercarea de a extrage un sens rațional și universal din amestecul de emoții care conduce existența umană, tragedia merge pe un drum paralel cu filosofia. În schimb, pentru că istoria nu se învâрте în jurul principiilor universale, ea rămâne opacă la analiza filosofică. În aceeași linie cu argumentul lui Aristotel, de vreme ce nu există niciun principiu universal evident care să legitimeze acțiunea lui

Napoleon de a trimite cinci sute de mii de soldați pentru a cuceri Rusia în 1812, cauzând astfel moartea a patru sute șaptezeci de mii dintre ei, filosofia nu are de spus mare lucru despre asta. Și dacă filosofia nu poate contribui la înțelegerea campaniei lui Napoleon în Rusia, atunci se poate argumenta că nu are nimic interesant de adăugat nici la evenimentele din

11 septembrie, care, conform acestei interpretări, au statutul unui eveniment izolat și întâmplător.

În descendența lui Aristotel, indiferența filosofiei față de istorie a dominat tradiția occidentală până la mijlocul secolului al XVIII-lea, când Revoluțiile Franceză și Americană au revelat faptul că prezentul poate găzdui posibilitatea unei radicale ruperi de trecut. Abia atunci a început filosofia să reflecteze dacă rațiunea ar putea avea o morală intrinsecă și o

1 Există câteva excepții notabile față de opinia dominantă inițiată de

Aristotel. Un exemplu remarcabil este cel al filosofului italian din secolul al

XVIII-lea, Giambattista Vico, care apără preeminența istoriei și a memoriei față de rațiune, înțeasă ca o facultate independentă de timp. Această idee a sa se sprijină pe principiul că „adevărul și creația sunt același lucru”, *verum ipsum factura*. Dacă prin „creație” înțelegem domeniul faptelor și evenimentelor produse de oameni, Vico sprijină ideea că prin cunoașterea istorică se poate aspira la siguranță absolută. Contrară punctului de vedere raționalist al lui Descartes, teza lui Vico este aceea că științele umane pot oferi o cunoaștere exactă, pentru că atât societățile, cât și evenimentele istorice sunt propria noastră creație. Vezi Giambattista Vico, *The New Science*:

Unabridged Translation of the Third Edition, Cornell University

Press, 1984.

Filosofie într-un timp al terorii responsabilitate socială și dacă, pe această bază, filosofia ar trebui să dezvolte o relație mai activă cu istoria. În ciuda naturii sale conservatoare, Kant a admirat spiritul revoluționar pentru faptul că a dat indivizilor un simț al independenței față de autoritate, inclusiv autoritatea trecutului. Pentru

Kant și alți filosofi iluminiști a devenit clar că afirmarea de sine a rațiunii are un impact istoric, pentru că doar rațiunea poate indica felul în care se poate remodela prezentul pentru un viitor mai bun. Totuși, rațiunea rămânea pentru ei o capacitate mentală cu care orice individ este dotat pentru simplul motiv că aparține rasei umane și a cărei forță este total independentă de contingențele istoriei.

La doar o generație după Kant, Hegel a făcut pasul final în demersul de a micșora distanța dintre istorie și filosofie când a afirmat că rațiunea însăși este strâns legată de istorie.

Rațiunea, pentru el, nu e doar o capacitate mentală abstractă cu care sunt dotate din naștere toate ființele umane și pe care o pot afirma pe baze autonome; ea se dezvoltă mai degrabă din felul în care individul se înțelege ca parte a comunității.

Dacă abilitatea de a gândi este permanent modelată de timp și cultură, doar studiul istoriei poate da la iveală natura noastră și locul nostru în lume. Din perspectiva lui Hegel, de vreme ce rațiunea însăși depinde de istorie, dictonul aristotelician trebuie răsturnat: în afară de filosofie, nu există nimic mai filosofic decât istoria.

Relația dintre istorie și filosofie are un impact direct asupra semnificației responsabilității și libertății. Dacă rațiunea e concepută ca precedând istoria, agentul rațional are spațiul de a acționa ca unitate autonomă, ale cărei alegeri rezultă din voința ei unică și din nevoile ei particulare. La mijlocul secolului al XIX-lea, tradiția liberală a dezvoltat acest simț al autonomiei individuale într-o noțiune de libertate negativă, conform căreia sunt liberi când sunt lăsați în pace, când nimeni nu se amestecă în treburile mele și sunt capabil să aleg ce

Terorismul și moștenirea Iluminismului vreau¹. Răspunsul lui Hegel la această poziție, ca și răspunsul acelor care l-au urmat pe Hegel, inclusiv Marx și Freud, a fost să susțină că acesta este un concept iluzoriu, pentru că nu sondează dincolo de suprafață și nu pune în discuție de ce indivizii fac alegerile pe care le fac. De vreme ce aceste alegeri sunt limitate de accesul la tot felul de resurse –

economice, culturale, educaționale, psihologice, religioase, tehnice –, faptul că oamenii pot fi lăsați să facă propriile alegeri singuri, fără amestecul altora, nu îi face liberi; dimpotrivă, îi lasă în voia forțelor dominante ale timpului lor.

Să consideri că nu există nimic mai filosofic decât istoria trimite implicit și la ideea că libertatea reală începe cu înțelegerea faptului că alegerile individuale se formează prin negociere permanentă cu forțele externe. Libertatea se măsoară, prin urmare, prin gradul în care devenim capabili să controlăm noi aceste forțe, care altminteri *ne-ar* controla. Din această perspectivă, filosofiei nu numai că-i este permis, dar are chiar responsabilitatea de a contribui la dezbaterea publică a semnificației lui „11 septembrie”, în calitate de eveniment ce influențează felul în care înțelegem lumea și pe noi înșine.

1 Tratatul *Despre libertate* al lui John Stuart Mill este un manifest al principiului libertății negative. „Acest eseu își propune să afirme un principiu foarte simplu... unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, să violeze libertatea oricăruia dintre ei este autoapărarea. Unicul țel pentru care puterea se poate exercita în mod legitim, asupra oricărui membru al comunității civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica vătămarea altora. Binele propriu, fizic sau moral, nu este o îndreptățire suficientă” (John Stuart Mill, *On Liberty*, Norton, 1975, p. 48).

Filosofie într-un timp al terorii

Două modele de participare publică:

activismul politic și critica socială în secolul XX, evaluarea relației dintre filosofie și prezent a avut un impact crucial asupra modului în care filosofii și-au interpretat responsabilitatea față de societate și politică. Aș vrea să fac distincția între două modele diferite de angajament social și politic, conforme, în linii mari, cu abordarea liberală și cu moștenirea hegeliană: le voi numi *activism politic* și *critică socială*. Filosoful britanic Bertrand Russell personifică primul model, iar emigrantul german în Statele Unite Hannah

Arendt, pe cel de-al doilea. Aceste două personalități au fost angajate în politică până la punctul în care au devenit intelectuali publici. Mi se pare totuși că fiecare dintre ei a înțeles relația dintre filosofie și politică din perspective diferite. În timp ce Russell a luat implicarea politică drept o problemă de alegere personală, plecând de la ideea că filosofia are obligația de a căuta adevărul veșnic, pentru

Arendt filosofia era întotdeauna determinată de istorie, astfel încât orice angajament filosofic poartă un sens politic. Distincția între activismul politic și critica socială, pe care o voi articula în cele ce urmează, clarifică orizontul intelectual al contribuțiilor lui Habermas și

Derrida legate de 11 septembrie și de terorismul global¹.

Figură filosofică monumentală în câmpul logicii, filosofiei matematice și al metafizicii, Russell a fost totodată și unul dintre cei mai vizibili activiști politici care au acționat vreodată

1 Dacă li s-ar cere să reflecteze asupra modelelor angajamentului politic în filosofia secolului XX, mulți cititori s-ar gândi la Jean-Paul Sartre, nu la

Russell sau Arendt. Vreau să subliniez că m-a interesat aici *contrastul dintre* două moduri diferite de a înțelege relația dintre filosofie și politică. Iar acest contrast mi s-a părut a deveni evident prin juxtapunerea acestor două imagini, în plus, motivul pentru care i-am pus pe aceeași linie pe Arendt, Habermas și Derrida este trăirea istoriei ca traumă. Modul în care Arendt își construiește filosofia ca răspuns la trauma istorică oferă un model pentru ceea ce au în comun traiectoriile lui Habermas și Derrida.

Terorismul și moștenirea Iluminismului pe scena internațională. Istoria angajamentului său politic se întinde pe toată durata secolului XX, de la Primul Război

Mondial până la ultimele stadii ale războiului rece. Pacifist convins, a petrecut 6 luni în închisoare, în 1918. În anii '20 și

'30 a scris lucrări controversate despre eliberarea sexuală, caracterul desuet al instituției căsătoriei și despre modele progresiste de educație. După ce a primit Premiul Nobel pentru Literatură în 1950, a devenit un participant vehement în

Campania pentru Dezarmare Nucleară. Este responsabil de crearea Fundației Atlantice pentru Pace, dedicată cercetării asupra păcii, și a Fundației pentru Pace „Bertrand Russell”, devotată studiului dezarmării și apărării celor oprimați. În

1966, eforturile lui Russell au dus la crearea primei curți internaționale pentru crime de război. Primind numele lui.

Tribunalul Russell a acuzat SUA de genocid în războiul din Vietnam. Russell a murit la vârsta de 92 de ani, în 1970.

Profilul public al lui Russell a fost acela al unui activist politic pentru că el a înțeles implicarea publică ca fiind contribuția sa

personală la probleme specifice presante. Activistul politic, în sensul pe care mă străduiesc să-l delimitez aici, poate alege liber dacă să se implice sau nu politic, ceea ce înseamnă că intervine și luptă pentru sau împotriva. Asta presupunând că valabilitatea acestor alegeri susține concepția liberală „trăiește-și-lasă-să-trăiască” asupra libertății, în care subiectului i se acordă puteri autonome de acțiune și de gândire dincolo de constrângerea socială.

O condiție pentru activismul politic al lui Russell este ca istoria să-i recunoască filosofiei aceeași libertate negativă pe care societatea i-o recunoaște cetățeanului. Legând cunoașterea de experiență, empirismul i s-a părut singura orientare care să asigure independența filosofiei față de presiunile istorice. „Singura filosofie care permite o justificare teoretică a democrației în spiritul său este empirismul”. 1

„Asta se

1 Bertrand Russell, *Philosophy and Politics*, Cambridge University Press.

1947, p. 20.

Filosofie într-un timp al terorii întâmplă în parte pentru că democrația și empirismul (care sunt profund interconectate) nu cer o distorsionare a faptelor în interesul teoriei”. Să luăm ca exemplu controversa dintre geocentria ptolemaică și sistemul heliocentric al lui Copernic.

Prin simpla observație, știm pur și simplu că Ptolemeu greșise și Copernic avea dreptate. Responsabilitatea filosofiei, a pledat Russell, „așa cum este ea practică în universitățile lumii occidentale democratice, este, cel puțin în intenție, parte a căutării cunoașterii, ținând același tip de detașare asumat de știință, și nu i se cere, de către autorități, să ajungă la concluzii acceptate de către guvernare” 2.

Pentru un activist politic de tipul lui Russell, specificul contribuției unui filosof constă în împărtășirea cu publicul a instrumentelor lui analitice, în sprijinirea lui pentru a gândi lucid în legătură cu probleme confuze și complexe, pentru a face diferența între argumentele bune și cele rele, pentru a le susține pe cele bune și a le combate pe cele rele. În ultimii anii, angajamentul public al lui Noam Chomsky, care include o scurtă carte despre 11 septembrie3, continuă această tradiție russelliană a activismului politic.

Prin contrast, viața și angajamentul politic al lui Arendt furnizează o definiție diferită a profilului public al unui filosof. Unul

dintre cei mai de seamă gânditori politici ai secolului

XX, Arendt a trăit pe viu mișcarea nazistă din Germania, de unde a fugit în SUA și unde nu s-a mai întors niciodată ca rezident. Singurul copil al unei familii străvechi de evrei, la 23

de ani își publica deja teza de doctorat. După incendierea

Reichstagului în Berlin, în 1933, a fost arestată împreună cu mama sa, închisă și interogată de poliție mai mult de o săptămână. Eliberată, a fugit prin Cehoslovacia și Elveția pentru a ajunge într-un final la Paris, unde a petrecut 7 ani lucrând

1 Ibid., p.2G.

2 Ibid., p.8.

3 Noam Chomsky, 9 – 11, Seven Stories Press, 2001.

Terorismul și moștenirea Iluminismului pentru organizații evreiești care facilitau trecerea copiilor spre Palestina. În 1940 s-a căsătorit a doua oară, cu un german ne-evreu de stânga, care tocmai fusese eliberat dintr-o detenție de două luni într-un lagăr. Totuși, înainte de sfârșitul anului, Arendt însăși a fost internată, împreună cu mama sa, într-un lagăr nazist pentru femei, din care până la urmă a reușit să scape. Din nou alături de soțul său, s-a îmbarcat pe o navă de la Lisabona spre New York. În SUA a devenit o adversară a mișcării sioniste, concentrându-se mai ales pe Palestina, nu pe Europa: una dintre cauzele pe care le-a sprijinit a fost cea a unei armate evreiești care să lupte alături de Aliați.

Din 1931 până în 1951, când a obținut cetățenia americană, a vorbit despre ea ca despre o persoană „fără stat”. A murit la

69 de ani, după ce a predat la diferite universități din SUA și a colaborat în presă ca intelectual public.

Dacă pentru Russell prima obligație a filosofiei este urmărirea cunoașterii peste și dincolo de impactul timpului, pentru

Arendt prima obligație a filosofiei este față de legile și instituțiile umane, care prin definiție evoluează în timp. Pentru ea, aceste legi marchează nu doar granițele între interesul public și cel privat, ci și descrierea relațiilor dintre cetățeni. În cele două cărți majore ale ei, *Condiția umană* (1944) și *Originile totalitarismului* (1958), Arendt subliniază nevoia ca filosofia să recunoască fragilitatea extremă a legilor și instituțiilor umane, pe care o vede dramatic sporită de înflorirea modernității, luată ca paradigmă culturală și istorică. În acest sens, ea și-a înțeles responsabilitatea filosofică în termeni de

critică a modernității – o evaluare a provocărilor particulare la care istoria europeană modernă supune gândirea. În acest context, conceptul de totalitarism reprezintă provocarea esențială.

Spre deosebire de tiranie, care promovează lipsa de legi, cele două regimuri totalitare de la mijlocul secolului XX, stalinismul și nazismul, nu au fost lipsite de legi. Dar ele au promovat, mai degrabă, legi inexorabile prezentate fie ca legi ale

Filosofie într-un timp al terorii naturii (legile biologice ale superiorității rasiale), fie ca legi ale istoriei (legile economice ale luptei de clasă). În interpretarea lui Arendt, totalitarismul este un pericol politic *modern* distinct, care combină o coerciție serializată, fără precedent, cu o ideologie seculară totalizantă¹. „Teroarea totală” practică în lagărele de exterminare și în gulaguri nu reprezintă mijlocul, ci „esența guvernării totalitare”². La rândul ei, esența terorii nu este eliminarea fizică a oricui este perceput ca diferit, ci eradicarea diferenței dintre oameni, adică a individualității și a capacității lor de acțiune autonomă. Monopolul de putere pe care caută să îl achiziționeze regimurile totalitare „poate fi dobândit și asigurat numai într-o lume de reflexe condiționate, de marionete fără cea mai mică urmă de spontaneitate. Tocmai pentru că resursele omului sunt atât de mari, el nu poate fi dominat decât când devine un specimen din cadrul speciilor animale”³.

Reducerea omului la statutul de obiect pe care Arendt o stabilește ca miezul definitoriu al totalitarismului nu e restricționată la victimele crimelor în masă din lagărele de

¹ Multe dintre aspectele anatomiei totalitarismului expuse de Arendt nu le voi putea discuta aici. Dar poate cea mai mare omisiune a mea este descrierea instalării regimurilor totalitare în secolul XX, ca rezultat al pauperizării progresive a conceptului occidental de cetățenie. Simbolic, acest fapt este echivalent cu triumful lui *bourgeois*, al lăcomiei individuale în căutare de avere și putere cu orice preț, asupra lui *citoyen*, a credinței în valoarea vieții politice. În interpretarea ei, imperialismul secolului al XIX-lea, cu goana sa după cuceriri globale în afara limitelor statului-națiune, pregătește scena pentru mișcări politice al căror interes este autoafirmarea identității naționale, etnice sau rasiale, mai degrabă decât preocuparea pentru o lume publică stabilă și independentă. Vezi Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*.

Allen and Unwin, 1967.

2 „Dacă vrem să fim acasă pe acest pământ, chiar cu prețul de a fi acasă în acest secol, trebuie să încercăm să participăm la interminabilul dialog cu esența totalitarismului”. Hannah Arendt, „Understanding and Politics” (The

Difficulties of Understanding)”, în *Essays in Understanding, 1930-1954*.

Harcourt, Brace & Co., 1994, p. 323.

3 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 457.

Terorismul și moștenirea Iluminismului concentrare și din gulaguri, ci li se cere și criminalilor. În 1961, *The New Yorker* i-a cerut lui Arendt să scrie despre procesul unui criminal nazist fugar, Adolf Eichmann, capturat în Argentina de Mossad, serviciul secret israelian, și adus în Ierusalim să fie judecat, apoi, în cele din urmă, executat.

Correspondența lui Arendt din Ierusalim a întrerupt lunga tăcere pe care și-a impus-o asupra „chestiunii evreiești” care data de la înființarea statului Israel și de la eșecul lui Judah Magnes de a construi o federație democratică binațională în Palestina. Revizuită și publicată mai târziu într-un volum¹, expunerea lui Arendt s-a concentrat pe descrierea lui Eichmann ca un individ obtuz care devia adesea și refuza să-și examineze critic acțiunile criminale. În banalitatea lui lipsită de gândire – vorbirea lui în clișee, aparenta lipsă de ură fanatică împotriva evreilor și mândria de a fi un cetățean supus legii –, Eichmann i-a părut ca încarnarea „banalității răului” 2.

2 Prima idee argumentată în mod repetat în carte este aceea că justiția criminală, morală și politică implică acțiunile particulare ale unor indivizi particulari, astfel încât, de câte ori lăsăm deoparte acest element-cheie, emiterea unei judecăți este eronată. Una dintre principalele acuzații pe care ea le aduce procedurilor din Ierusalim este aceea că banalul a fost pus la cale în mod deliberat, în ciuda tuturor încercărilor judecătorilor de a face față intereselor de grup – atât în timpul evenimentelor judecate, cât și în timpul procesului, care a avut loc la 15 ani după sfârșitul războiului. I s-a părut dubios faptul că problema colaboraționismului evreiesc nu a fost scoasă în evidență

¹ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*, Viking Press, 1963.

în mod adecvat. De asemenea, în opinia ei, guvernul israelian a vrut un proces care să amintească lumii întregi de suferințele poporului evreu și a vrut să dea ocazia supraviețuitorilor evrei să depună, în sfârșit, mărturii oficiale. Faptul că acest proces a fost inspirat de un program politic a reprezentat pentru ea o perversiune a justiției, indiferent de cât de multă înțelegere avea față de motivele care au dus la asta. Controversa a devenit atât de înverșunată, încât eminentul sionist Gershom Scholem a declarat în mod crud despre darea de seamă a lui Arendt asupra procesului Eichmann că este lipsită de „Ahabath Israel”, de dragoste față de poporul evreu. Vezi Seyla

Benhabib, „Arendt's Eichmann în Jerusalem”, în *The Cambridge Companion*

Filosofie într-un timp al terorii

Fără îndoială, credința ei că filosofia gravitează în jurul cultivării și protejării unui spațiu politic sănătos – construit din participarea politică, diversitatea umană și egalitate – a reflectat nevoia ei de a da un răspuns personal terorii totale:

un răspuns care a luat naștere din traumă, strămutare, pierdere și exil. Totuși, este și semnul unei vechi orientări pe care

Arendt a moștenit-o de la greci. Încă de la Socrate, filosofia a implicat mereu tensiunea irezolvabilă, dar productivă dintre acțiune și speculație, dintre temporalitate și atemporalitate, dintre *vita activa* și *vita contemplativa*.

Filosofia și traumele istoriei secolului XX

În ciuda manierelor clar distincte în care abordează filosofia, Habermas și Derrida par să urmeze modelul lui Arendt.

Ca și Arendt, și spre deosebire de Russell, ei nu privesc angajamentul politic ca pe un supliment al angajamentului lor față de filosofie, o opțiune care poate fi acceptată, amânată sau chiar respinsă cu totul. Amândoi au întâlnit și îmbrățișat filosofia în contextul traumelor din istoria europeană a secolului

XX: colonialism, totalitarism, Holocaust. Contribuțiile lor la subiectul „11 septembrie” și la cel al terorismului global au același filon.

Habermas și Derrida s-au născut la doar un an distanță unul față de celălalt, în 1929 și, respectiv, 1930, și erau adolescenți în vremea celui de-al Doilea Război Mondial. Habermas a trăit în Germania, sub dominația de rău augur a celui *to Hannah Arendt*, Cambridge

University Press, 2000, pp. 65 – 85. Acest subiect este excelent tratat în Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, 1996, și în Dana R. Villa, *Politics, Philosophy*.

Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton University Press.

1999.

Terorismul și moștenirea Iluminismului de-al Treilea Reich, în timp ce Derrida a trăit în Algeria, pe vremea aceea colonie franceză.

Habermas își amintește șocul profund pe care el și prietenii lui l-au avut când au aflat de atrocitățile naziste din procesele de la Nürnberg și, apoi, dintr-o serie de filme documentare. „Noi eram de părere că o reînnoire spirituală și morală era indispensabilă și inevitabilă”. 1 Problema realizării unei reînnoiri morale într-o țară cu un „trecut nesurmontat” 2

a fost ținta căutărilor de-o viață ale lui Habermas, pe care a urmărit-o cu o excepțională loialitate și pasiune și ca filosof, și ca intelectual public. Sarcina era atât de monumentală, încât nu poți să nu te gândești cum de un om atât de talentat, căruia i s-au făcut oferte academice din toată lumea, nu a decis să părăsească Germania și să înlăture „chestiunea nemțească”.

din centrul vieții și gândirii lui. La urma-urmei, ar fi fost perfect justificat, din punctul de vedere al convingerilor lui cosmopolite. Faptul că nu a plecat niciodată este pentru mine un mare motiv de admirație. Rolul crucial pe care l-a jucat în timpul „controversei istoricilor” (*Historikerstreit*) este o dovadă convingătoare pentru profunzimea angajamentului public al lui Habermas.

La mijlocul anilor '80, mai mulți istorici germani au început să pună sub semnul întrebării „unicitatea” crimelor naziste, deschizând astfel calea unei interpretări revizioniste, a cărei țintă era să le pună pe picior de egalitate cu alte tragedii

1 Jürgen Habermas, „Ideologies and Society în Post-War World II”, în

Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas, Verso, 1986, p. 43.

2 Expresia „trecut nesurmontat” (*unbewältigte Vergangenheit*) a apărut în contextul istoriei intelectuale gemane de după cel de-al Doilea Război Mondial. Ea a fost concepută pentru a descrie încercările

germane de a face pace cu trecutul nazist. A reintrat în scenă în timpul *Historikerstreit* asupra normalizării trecutului german. Vezi Charles S. Maier, *The Unmasterable Past:*

History, Holocaust, and German National Identity, Harvard University Press.

1988.

Filosofie într-un timp al terorii politice ale secolului XX. Habermas a fost în mod special indignat de celebrul istoric berlinez Ernst Nolte, care a sugerat că

„Un izbitor neajuns al literaturii despre național-socialism este că nu știe sau nu vrea să admită în ce măsură tot ceea ce au înfăptuit mai târziu națistii, cu singura excepție a procedurii tehnice a gazării, fusese deja descris într-o literatură vastă care datează de la începutul anilor '20". Nolte pretinde că Holocaustul este în esență de aceeași factură cu purificările staliniste și chiar cu revoluția bolșevică, cu excepția „procedurii tehnice a gazării”.

Cu acel prilej, Habermas a reprezentat vocea cea mai elocventă împotriva normalizării trecutului german și pentru apărarea nevoii absolute a Germaniei de a se confrunta cu latura neagră a trecutului său. El a remarcat că „refuzul traumatic” de a face față realității nazismului datează de la căderea celui de-al Treilea Reich. A scos în evidență și pericolul acestei negări. Descriind perspectiva propriei sale generații, a scris: „Nepoții celor care în apropierea celui de-al Doilea

Război Mondial erau prea mici ca să experimenteze sentimentul de vină personală acum au crescut. Memoria, totuși, nu a fost, prin aceasta, îndepărtată”, pentru că, indiferent de perspectiva subiectivă a cuiva, punctul său de plecare e mereu același – „imaginile rămpii de încărcare de la Auschwitz” 2.

Vina nu este pur și simplu individuală, iar responsabilitatea nu vine odată cu alegerile personale. Acesta este punctul de vedere pe care și Habermas, și Derrida îl împărtășesc pentru că, la fel ca Arendt, sunt filosofi de după Holocaust.

Habermas explică în ce fel sunt vina și responsabilitatea întipărite în contextul interacțiunilor noastre cotidiene:

1 Ernst Nolte, „Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte”, *Frankfurter Allgemeine*

Zeitung, 6 iunie, 1986.

2 Jürgen Habermas, „On the Public Use of History”, în J. Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, MIT Press.

1989, p. 229.

Terorismul și moștenirea Iluminismului citându-l pe Ludwig Wittgenstein, îl numește acest context o

„Formă de viață”.

Rămâne simplul fapt că generații succesive au crescut din interiorul unei forme de viață în care așa ceva fusese posibil.

Propria noastră viață e legată de contextul de viață în care

Auschwitzul a fost posibil, nu din cauza unor circumstanțe întâmplătoare, ci intrinsec. Forma noastră de viață e conectată de cea a părinților și bunicilor noștri printr-o rețea de tradiții familiale, locale, politice și intelectuale care sunt greu de descâlcit – adică printr-un mediu istoric care ne-a făcut ceea ce suntem. Niciunul dintre noi nu poate scăpa de acest mediu, pentru că identitățile noastre, ca indivizi și ca germani, sunt indisolubil întrepătrunse cu el.¹

Totuși, n-ar trebui să înțelegem de aici că, de vreme ce

Habermas pune în prim-plan rolul constitutiv al istoriei, atunci el fie minimalizează importanța participării individuale în arena politică, fie crede că identitatea politică este furnizată automat de o tradiție consacrată istoric. Dimpotrivă, în mod special în contextul identității naționale germane, el apără noțiunea de patriotism constituțional. Doar un astfel de patriotism, care se bazează pe loialitatea liberă față de Constituție a fiecărui cetățean, poate construi treptat o uniune națională. Pentru Habermas este esențial ca germanii să se înțeleagă ei înșiși ca națiune doar pe baza loialității față de

Constituția republicană, fără să depindă de ceea ce el numește

„Proptelele prepolitice ale naționalității și comunității de credință”².

Derrida a simțit nemijlocit aceste accesorii când, în octombrie 1942, a fost exmatriculat din școala sa, Liceul din Ben

p. 233.

2 Vezi Jürgen Habermas, „Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM-Burghers”, în *When the Wall Came Down: Reactions to German*

Unification, Routledge, 1992, pp. 86-102.

Filosofie într-un timp al terorii

Aknoun, găzduit de fosta mănăstire localizată lângă El-Biar, în

Algeria, unde a crescut și a trăit până la 19 ani. Motivul pentru care a fost dat afară nu era un comportament nepotrivit, ci aplicarea legilor rasiale în Franța și în coloniile sale, printre care și Algeria. Identitatea i s-a revelat lui Derrida ca un hățiș de limite instabile. Cum își amintește cu amar, băiatul care a fost exmatriculat în 1942 era „un micuț negru și foarte evreu de origine arabă care nu înțelegea nimic din asta, căruia nimeni nu i-a dat niciodată cea mai mică explicație, nici părinții, nici prietenii lui” 1. *Background-ul* lui Derrida pune în lumină provocările existenței la intersecția dintre mai multe teritorii: iudaism și creștinism, iudaism și islamism.

Europa și Africa, Franța și coloniile sale, marea și deșertul.

Este aceeași provocare pe Derrida o pune în fața filosofiei.

Limbajul despre care Derrida își amintește că era folosit în momentul expulzării sale din școală pune în lumină polifonia acestor voci:

În familia mea și printre evreii algerieni, cu greu ai fi auzit pe cineva spunând „circumcizie”, ci mai curând „botez”, nu Bar Mitzvah, ci „comuniune”, cu consecințele unei liniștiri, ale unei descurajări printr-o teribilă aculturație, de care am suferit mereu, mai mult sau mai puțin conștient, și ale unor evenimente de nemărturisit, simțite ca atare, nu

„Catolice”, violente, barbare, dure, „arabe”, circumcizie circumcisă, acuzație de ucidere rituală interiorizată și asumată în secret².

Pentru Derrida, atunci și pentru tot restul vieții sale, fiecare cuvânt a fost ramificația unei rețele de conexiuni istorice și textuale. Intervențiile sale politice au adesea scopul de a pune în lumină continentele ascunse. Atâta vreme cât folosim

1 Jacques Derrida, „Circumfession”, în Geoffrey Bennington și Jacques

Derrida, *Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 1993, p. 58.

p. 73.

Terorismul și moștenirea Iluminismului nereflexiv limbajul, rămânem complet ignoranți cu privire la ele; problema cu această binecuvântată ignoranță este că, bazându-ne pe ele, actualizăm o serie

de premise normative de care nici măcar nu suntem conștienți.

Să luăm ca exemplu ființa umană. Pentru majoritatea oamenilor expresia e de la sine înțeleasă: o ființă umană este un membru al speciei umane. Problema e că și „uman”, și

„Specie” sunt termeni care derivă din labirinturi construite istoric, care extind și complică infinit spectrul semantic al acestei fraze. Pe de-o parte, specia umană, ca toate speciile, este înscrisă într-o istorie evoluționistă: chestiunea momentului în care am devenit umani depinde de principiul clasificării pe care îl adoptăm, care în teorie poate fi diferit de ceea ce este¹. Pe de altă parte, adjectivul „uman”, care însoțește fie noțiunea de ființă individuală, fie întreaga specie, ne pune față în față cu problema a ceea ce înseamnă „uman”. Înseamnă să te porți uman? Cum delimităm comportamentul uman? Nici măcar nu putem începe să abordăm această problemă fără a face referire la noțiunea de natură umană, la umanitatea sau non-umanitatea ei.

Această problemă a fost decisivă pentru reacția lui Derrida vizavi de evenimentele din 1968. Contribuția lui Derrida la

1 în plus, noțiunea însăși de specie are o istorie specială care datează din vremea lui Aristotel, care a folosit cuvântul *eidos* pentru specie, prin opoziție cu particularul (Le, un individ) și genul (regnul animal). Vezi Aristotel, *Categorii*, 2 a.

2 Lucrarea în care Derrida elaborează această linie argumentativă este

„The ends of Man” („Les fins de l’homme”) și a fost susținută la conferința intitulată „Philosophy and Anthropology”, care a avut loc la New York în octombrie 1968. Lui Derrida i s-a cerut în mod special să facă un comentariu asupra stadiului în care se află dezbaterea asupra umanismului în filosofia franceză de după cel de-al Doilea Război Mondial. Încă de la început el afirmă implicațiile politice ale intervenției sale. „Aceste săptămâni au fost, să ne amintim, săptămânile în care au început discuțiile pentru acordurile de pace în Vietnam și cele ale asasinării lui Martin Luther King. Puțin mai târziu, când dactilografiam acest text, universitățile din Paris erau invadate de

Filosofie într-un timp al terorii acea epocă de mare conflict ideologic și tulburare politică a fost să se întrebe ce concept de ființă umană se afla de fapt în joc. Considerațiile sale au început prin a pune sub semnul întrebării „antropologismul” ce domina scena intelectuală franceză, care acceptase necritic moștenirea umanistă asociată cu

idealul grecesc de *anthropos*. De la Renașterea italiană până la Iluminism, umanismul a rămas loial față de ceea ce

Derrida numește „unitatea omului”. Nu ar fi existat „științe umane” fără o credință într-un comportament „uman” specific, care susține conceptul de „om” ca atare.

În negurile celui de-al Doilea Război Mondial, filosofi existențialiști ca Jean-Paul Sartre sperau să lanseze o nouă versiune a umanismului clasic. Sartre a propus redefinirea omului în termeni de „realitate umană”, prin care înțelegea că subiectul uman nu poate fi înțeles separat de lumea sa¹.

Această interdependență dintre subiect și lume i-a permis lui

Sartre o cale de a întemeia ferm responsabilitatea morală și politică în însăși structura subiectului. Ancorarea realității umane în responsabilitatea față de lume a părut antidotul necesar pentru inumanitatea totalitarismului.

Totuși, afirmă Derrida, chiar dacă existențialiștii au fost primii care au pus problema sensului omului, ei nu au reușit să depășească idealul clasic al unității omului². „Deși tema forțele de ordine – pentru prima oară la solicitarea unui rector – și reocupate apoi de către studenți în revolta cu care sunteți familiari... Mi s-a părut pur și simplu necesar să marchez, datez și să vă fac cunoscute circumstanțele istorice în care mi-am pregătit această comunicare. Cred că aceste circumstanțe aparțin, cu drepturi depline, domeniului și problematicii colocviului nostru”.

Jacques Derrida, „The ends of Man”, în *Margins of Philosophy*, University of

Chicago Press, 1982, p. 113.

¹ Vezi Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, Citadel Press, 1956 [Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică, trad. rom. de Adriana Neacșu, Ed. Paralela 45, Pitești.

2004].

² Derrida critică profund însușirea de către existențialiștii francezi a tradiției germane, inclusiv a lui Hegel, Husserl și Heidegger, pe care îi vede

Terorismul și moștenirea Iluminismului istoriei e destul de prezentă în discursul epocii, nu există o prea mare practică a istoriei conceptelor. De exemplu, istoria conceptului de om nu e niciodată

examinată. Totul se petrece ca și cum semnul «om» nu ar fi avut nicio origine, nicio limită istorică, culturală sau lingvistică”. 1 Derrida susține aici că, o dată ce conceptului de om i s-ar da limite istorice, culturale și lingvistice, ar fi mult mai greu să recurgi la oricare dintre argumentele existențialiste. Însăși multitudinea de narațiuni istorice ar împiedica orice încercare de a interpreta conceptul în termenii unor cupluri conceptuale – bărbat *versus* femeie, uman *versus* inuman, uman *versus* animal, raționalitate *versus* instinct, cultură *versus* natură –, care, în opinia lui Derrida, produc simplificări periculoase.

Mai ales pentru o generație care a trebuit să extragă un sens din eșecul idealului umanist de a proteja Europa de totalitarism și genocid, punctul de vedere al lui Derrida adaugă o nouă dimensiune conceptului de critică socială. Ca și pentru

Habermas, pentru Derrida vina și responsabilitatea pentru ororile secolului XX nu pot fi limitate la cei direct implicați. În același spirit, pentru amândoi, angajamentul politic al filosofiei nu este o chestiune de alegere personală. Cine se angajează în filosofie se angajează automat și în efortul de a lua în considerație timpul său: în acest sens, niciunul dintre ei nu este un activist politic, în timp ce amândoi sunt, în moduri diferite, critici sociali. Pentru Arendt, Habermas și Derrida, prima obligație a filosofiei este față de legile și instituțiile umane în evoluția lor în timp. Această convingere îi distinge ca filosofi de după Holocaust. Provocarea lor comună a fost, în mod necesar, cum să dea o turnură pozitivă depresiei mai puțin legați de idealul antropologic al unității esențiale a omului. „Lectura antropologică a lui Hegel, Husserl și Heidegger a fost, într-o privință, o greșeală, poate cea mai gravă. Și tocmai această lectură a furnizat cele mai bune resurse conceptuale gândirii franceze postbelice”. (J. Derrida, „The

Ends of Man”, în *Margins of Philosophy*, op. cit., p. 117).

Ibid., p. 116.

Filosofie într-un timp al terorii intelectuale în care generația măștrilor lor căzuse după experiența exilului personal și a ororilor din anii '30 și '40.

Pe de-o parte, Habermas consideră dată valoarea universală a instituțiilor republicane și a participării democratice, așa cum ni s-au transmis din tradiția Iluminismului. Vorbind împotriva normalizării trecutului german scria: „După Auschwitz, conștiința noastră națională

poate deriva doar din tradiții mai bune ale istoriei noastre, o istorie care nu e neexaminată, ci apropiată, în schimb, critic” 1. Problema pentru el nu e că

Iluminismul a eșuat ca proiect intelectual, ci că atitudinea lui critică originală față de istorie s-a pierdut, deschizând calea pentru barbarismul politic. Pe de altă parte, Derrida crede că universalismul este ceea ce urmăresc instituțiile republicane și participarea democratică în cruciada lor infinită pentru dreptate. Această cruciadă are sorti de izbândă numai dacă suntem capabili să luăm în considerare noțiunile de republicanism și democrație, instituție și participare, nu la modul absolut, ci ca niște construcții a căror validitate evoluează în timp și, prin urmare, necesită o constantă revizuire.

Moștenirea Iluminismului într-o lume globalizată

Ideologia explicită a teroriștilor care au atacat Turnurile

Gemene și Pentagonul la 11 septembrie este respingerea tipului de modernitate și de secularizare care în tradiția filosofică este asociat cu conceptul de Iluminism. În filosofie, Iluminismul descrie nu doar o perioadă exactă, care coincide istoric cu secolul al XVIII-lea, ci și afirmarea democrației și a separării puterilor politice de credința religioasă, afirmări care au constituit nucleul însuși al Revoluției Franceze și al celei americane.

1 Habermas, „On the Public Use Of History”, *The New Conservatism, op. cit.*, p. 234.

Terorismul și moștenirea Iluminismului

E binecunoscut pasajul în care Kant scrie că „Iluminismul este ieșirea omului din imaturitatea în care el însuși se menține. Imaturitatea este inabilitatea cuiva de a-și folosi propria înțelegere, fără călăuzirea altcuiva” 1. Mai degrabă decât un set coerent de convingeri, Iluminismul marchează o ruptură față de trecut, care devine valabil doar pe baza independenței individului în fața autorității. Exact această independență este marca modernității. „Întrebându-ne dacă în prezent trăim într-o epocă *luminată*, răspunsul este: nu, dar trăim într-o epocă a *iluminării*”. 2

În 14 februarie 1989, la peste două sute de ani de la tipărirea cuvintelor lui Kant, lumii i s-a reamintit că avea dreptate: într-adevăr, nimeni nu poate fi sigur că trăim într-o epocă luminată, ci mai degrabă într-o epocă în care iluminarea este un proces care are permanentă

nevoie să fie cultivat, în acea zi, liderul absolut al Republicii Islamice a Iranului.

Ayatolahul Khomeini, a lansat o *fatwa* sau o condamnare la moarte împotriva scriitorului de origine indiană Salman

Rushdie, prin următorul anunț făcut pe postul public de radio: „Informează mândrul popor musulman al lumii că autorul

Versetelor satanice, care sunt împotriva Islamului, a Profetului și a Coranului, și toți cei implicați în publicarea lor, care au avut cunoștință de conținutul lor, sunt condamnați la moarte” 3. Timp de nouă ani, Rushdie a trebuit să trăiască ascuns, un coșmar de care a fost eliberat formal în 1998, când reprezentanți ai guvernelor britanic și iranian au încheiat un acord la ONU pentru ca amenințarea cu moartea la adresa lui să ia sfârșit4.

1 Immanuel Kant, „An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, în *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, p. 54.

2 *Ibid.*, p. 58.

3 Anunțul radio al Ayatollah-ului Ruhollah Khomeini, 14 februarie 1989, în „Fiction, Fact, and the *Fatwa*”, în *The Rushdie Letters. Freedom to Speak*.

Freedom to Write, University of Nebraska Press, 1993, p. 130.

4 Kant a trăit nemijlocit prejudecățile religioase când l-a ofensat pe Friedrich

Wilhelm al II-lea, regele Prusiei, prin publicarea unui tratat asupra religiei.

Filosofie într-un timp al terorii

Unde se poziționează un filosof vizavi de moștenirea Iluminismului este, prin urmare, nu doar o problemă teoretică, ci și una care implică ramificații politice delicate. Ca mulți dintre filosofii care s-au maturizat în anii '80, am crescut convinsă că

Derrida și Habermas exprimau puncte de vedere clar opuse vizavi de Iluminism: Habermas îl apăra, Derrida îl respingea.

Mai târziu am ajuns să realizez că aceasta era o imagine distorsionată de care se face vinovată în principal obsesia intelectuală a acelei decade – *la querelle* dintre modernism și postmodernism. Dacă identificarea lui Habermas cu modernismul și valorile politice ale Iluminismului este de netăgăduit, afirmația predominantă a acelor ani potrivit căreia Derrida este un gânditor anti-iluminist este pur și

simpliciter greșită.

Spre deosebire de predecesorul său, Friedrich cel Mare, Wilhelm al II-lea nu era un susținător al toleranței religioase. Dacă Salman Rushdie a primit de la guvernul teocratic al Iranului o sentință la moarte valabilă oriunde în lume și care îi atingea inclusiv pe editorii și traducătorii săi, lui Kant i s-a cerut oficial, printr-o scrisoare, să se angajeze că nu va mai scrie niciodată despre religie. Împotriva voinței sale, el a acceptat cererea, în calitate de „cel mai loial supus al Majestății Sale”. Această calitate i-a permis să-și reia scrierile despre religie după moartea regelui, trei ani mai târziu. Kant a explicat mai târziu că moartea regelui l-a absolvit de promisiunea făcută, de vreme ce nu mai era supusul regelui respectiv. Vezi Immanuel Kant, *Gesammelte*

Schriften, G. Reimer, 1900, VII, pp. 7-10.

1 Christopher Norris a afirmat în modul cel mai limpede nevoia de a recunoaște eterogenitatea postmodernismului, atrăgându-le atenția teoreticienilor asupra pericolului de a confunda reflecția serioasă și riguroasă cu harababura filosofică. Pentru Norris, Jean Baudrillard este exponentul reprezentativ al spiritului anti-iluminist, căruia i se reproșează, pe nedrept, că îi aparține

Derrida. Din punctul de vedere al lui Norris, Baudrillard pune semnul egal între „ceea ce este în prezent, și în mod contingent, «bun în materie de credință» și limitele a ceea ce e posibil să fie cunoscut dintr-un punct de vedere critic sau care caută adevărul. Desigur, asta se asociază cu maniera mai generală de funcționare a teoriilor pragmatice, anti-fondaționaliste sau bazate pe consens, teorii care consideră indiscutabil faptul că «adevărul», în orice situație dată, nu este decât o chestiune de valori și credințe care se întâmplă să domine printre membrii unei «comunități interpretative» existente”. (*Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, University of

Massachusetts Press, 1992, p. 16). Dimpotrivă, orientarea deconstructivă a

Terorismul și moștenirea Iluminismului

Habermas urmează tradiția Teoriei Critice¹, care atribuie filosofiei o funcție diagnostică legată și de bolile societății moderne, și de discursul intelectual care le susține insurgența lui Derrida nu respinge criteriul referinței, validității și adevărului. Punctul de vedere

al lui Norris, pe care îl susțin întru totul, este acela că una dintre calitățile operei lui Derrida este că „ridică probleme de responsabilitate etică

(alături de întrebări epistemologice) care sunt, de obicei, escamotate de apelul direct la referință, la intenții, la autoritatea textului, la lectura corectă, la justificarea auctorială etc”. (*ibid.*, p. 18). Aceasta îi permite lui Norris să facă importanta afirmație că Derrida „susține impulsul criticii iluministe, chiar în timp ce supune tradiția unei reevaluări radicale a conceptelor și categoriilor sale de bază” (*ibid.*, p. 17).

1 „Teoria Critică” a fost botezată astfel de Max Horkheimer într-un articol intitulat „Traditional and Critical Theory” (vezi Max Horkheimer.

Critical Theory: Selected Essays, Continuum, 1986, pp. 188 – 252). Publicat în

1930, când era directorul Institutului pentru Cercetare Socială din Frankfurt, acest articol prezintă punctele de vedere care circulau într-un grup de filosofi și teoreticieni sociali, din care făceau parte Theodor W. Adorno, Herbert

Marcuse și Walter Benjamin. Habermas este cel mai mare interpret al celei

„De-a doua generații a acestui grup de gânditori devenit cunoscut sub numele de Școala de la Frankfurt. Pozițiile asociate cu titlul general de Școala de la

Frankfurt nu sunt deloc omogene, nici printre diferiții săi reprezentanți, nici în decursul timpului. Mai mult, evoluția filosofică a lui Habermas este marcată de diferitele evaluări ale pozițiilor principalilor teoreticieni ai Școlii de la

Frankfurt. O discuție privind complexitatea acestor relații în cadrul orientării generale a teoriei critice ar depăși scopul acestei introduceri. Literatura legată de acest subiect este vastă. Am să menționez doar două eseuri ale lui

Habermas dedicate primei generații de teoreticieni critici ai Școlii de la

Frankfurt: „The entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno”, în Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of*

Modernity: Twelve Lectures, MIT Press, 1987, pp. 106-130

[*Discursul filosofic al modernității*, trad. rom. de Gilbert V. Lepădatu, Ed. AU, București, 2000], și „Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity”, în

Habermas and Modernity, MIT Press, 1985, pp. 67 – 77. De asemenea, cititorul și-ar putea forma o idee generală din eseul lui Albrecht Wellmer, „Reason.

Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*”, în *Habermas and Modernity*, pp. 35 – 66. În cele din urmă, având în vedere că Adorno i-a fost, lui Habermas, cel mai apropiat teoretician critic din prima generație, cititorul va vrea poate să consulte excelentul eseu al lui Roman Cole intitulat „Identity and Difference in the ethical Position of Adorno and Habermas”, în *The Cambridge*

Companion to Habermas, Cambridge University Press, 1995, pp. 19 – 45.

Filosofie într-un timp al terorii și le justifică scopurile și motivațiile. Ca și în practica clinică medicală, diagnoza prin Teoria Critică nu este o întreprindere speculativă, ci o evaluare orientată spre posibilitatea remediei. O astfel de evaluare așază pe umerii filosofiei povara și privilegiul responsabilității politice. Interdependența dintre teorie și practică este una dintre axiomele Teoriei Critice.

Punctul său central este emanciparea, privită ca o necesitate de ameliorare a situației umane actuale. Habermas numește această necesitate „proiectul neîncheiat al modernității”. Început de Kant și alți gânditori iluminiști, acest proiect pretinde încredere în principii a căror validitate este universală pentru că rezistă dincolo de specificitățile istorice și culturale.

Prin contrast, temeiul intelectual al deconstrucției lui

Derrida datorează mult direcției secolelor XIX și XX, constituită de Nietzsche, Heidegger și Freud. Pentru Derrida, multe dintre principiile cărora tradiția occidentală le-a atribuit validitate universală nu conțin tot ceea ce împărtășim sau chiar sperăm cu toții. Mai curând ele impun un set de standarde de care unii beneficiază și alții sunt dezavantajați, în funcție de context. Pentru el, demarcarea limitelor istorice și culturale a acestor principii este condiția preliminară pentru a îmbrățișa nevoia de justiție și libertate pentru toți a Iluminismului.

Totuși, punctul de vedere al lui Derrida asupra eticii și politicii are o dimensiune în plus: el o numește responsabilitate în fața alterității și diferenței, aceea care este dincolo de limitele descrierii,

exclusă și tăcută. Pentru el, acest simț al responsabilității articulează nevoia de universalism asociată cu Iluminismul.

În lumina dialogurilor adunate în această carte, nu poți fi decât convins de faptul că Habermas și Derrida împărtășesc o loialitate față de Iluminism. Diferența dintre punctele lor de vedere nu este doar de interes istoric (pentru că aruncă o nouă lumină asupra relației dintre ei), ci reprezintă și ilustrarea bogăției și varietății de interpretări pe care filosofia

Terorismul și moștenirea Iluminismului este, singură, capabilă să le ofere momentului prezent. Problema toleranței, un concept-cheie și pentru Iluminism, și pentru reprezentarea de sine a democrațiilor occidentale, este o dovadă în acest sens¹.

Derrida accentuează distincta matrice creștină a noțiunii de toleranță, care o face un concept mai puțin neutru din punct de vedere politic și etic decât dă impresia că este. Originea și esența religioasă a noțiunii de toleranță o fac să fie o rămășiță a gestului paternal în care celălalt nu este acceptat ca partener egal, ci subordonat, poate asimilat, dar cu siguranță perceput greșit în diferența sa. „Bineînțeles, toleranța este mai întâi o caritate. O caritate creștină, deci, chiar dacă evreii sau musulmanii pot părea că-și însușesc acest limbaj...

Sensului religios trebuie să-i adăugăm o conotație biologică, genetică sau organicistă. În Franța, a fost numită «prag de toleranță» limita dincolo de care nu mai era decent să ceri comunității naționale să accepte un număr mai mare de străini, de muncitori imigranți etc”. Noțiunea de toleranță este inadecvată, din punctul de vedere al lui Derrida, pentru utilizarea în politica seculară. Subtextul său religios, cu rădăcini adânci în ideea creștinească de caritate, anulează orice pretenție de universalism². Atent la toate faptele limbii, Derrida atrage atenția că nu este o coincidență faptul că toleranța a fost însușită de discursul biologic pentru a indica linia subțire dintre integrare și respingere. Cum este adevărat în cazul transplanturilor de organe și al administrării durerii, pragul de toleranță desemnează toleranța ca fiind limita extremă a

¹ Toleranța sau tolerarea, cum preferă să o definească unii filosofi (vezi

Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, 1994), a fost, în unele cazuri, discutată ca o atitudine și o virtute, mai degrabă decât ca un concept politic înscris în istoria modernă europeană. Vezi

Toleration: An Eluzive

Virtue, Princeton University Press, 1996.

2 În dialogul nostru, Derrida își extinde respingerea universalității toleranței și asupra noțiunii de religie, care, din cauza limitării sale avraamice, nu poate fi folosită fără discriminare în toate contextele, peste tot în lume.

Filosofie într-un timp al terorii luptei organismului pentru a se menține în echilibru înainte de colaps.

Prin urmare, toleranța este opusul ospitalității, pe care

Derrida o oferă ca alternativă a celei dintâi. Desigur, distincția dintre toleranță și ospitalitate nu este o subtilitate semantică, dar arată ceea ce este mai important din abordarea lui Derrida asupra eticii și politicii: obligația specială pe care fiecare dintre noi o are față de celălalt.

Dar ospitalitatea pură și necondiționată nu constă într-o asemenea *invitație* („te invit, te primesc *la mine* cu condiția ca tu să te adaptezi legilor și normelor de pe teritoriul meu, limbii, tradiției, memoriei mele etc). Ospitalitatea pură și necondiționată, ospitalitatea *însăși* se deschide, ea este de la bun început deschisă celui care nu este nici așteptat, nici invitat, celui care sosește ca *vizitator* absolut străin, *sosind* neidentificabil și imprevizibil, cu totul altul.

Susținerea de către Derrida a ospitalității în locul toleranței este rescrierea sofisticată a unui text-cheie al unuia dintre filosofii-cheie ai Iluminismului, Kant, care a pus pentru prima oară problema ospitalității în contextul relațiilor internaționale¹.

Cei care îl interpretează pe Derrida ca un tip anume de postmodernist – un gânditor anti-iluminist cu o înclinație spre relativism – ar folosi în sprijinul poziției lor deconstrucția operată de el asupra universalității toleranței². Din contră.

1 În secțiunea intitulată „Condițiile toleranței” a acestui eseu explic relația complexă dintre Derrida și Kant în ceea ce privește toleranța și ospitalitatea.

2 Pentru Derrida, toleranța este un principiu care nu poate fi redus la o regulă aplicabilă. Cum nici dreptatea nu poate fi definită în termenii legii, pentru că pot exista legi nedrepte, e nevoie să separăm toleranța de opțiuni sau norme politice specifice. Kant pare să indice o poziție similară când amintește atitudinea luminată a lui Friedrich cel Mare al Prusiei: „Un prinț căruia nu i se pare că nu se cade să spună că

este de datoria sa, în ce privește religia.

Terorismul și moștenirea Iluminismului pentru Derrida, demarcarea limitelor istorice și culturale ale unor concepte aparent neutre ale tradiției Iluminismului, cum este toleranța, înseamnă extinderea și actualizarea, mai degrabă decât trădarea programului său¹. Pentru a face față provocărilor globale caracteristice timpului nostru, critica socială și responsabilitatea etică reclamă deconstrucția idealurilor fals neutre și potențial hegemonice. Departate de a limita nevoia pentru dreptate universală și libertate, deconstrucția o reînnoiește la infinit.

În schimb, Habermas e de partea toleranței și pe frontul etic, și pe cel legislativ. Faptul că apără toleranța vine din concepția lui asupra democrației constituționale ca singura situație în care poate fi loc pentru comunicarea liberă și fără constrângeri și pentru formarea unui consens rațional. E adevărat, spune el, că termenul are o origine religioasă și că abia apoi a fost însușit de politica seculară. Mai mult decât atât, e adevărat că toleranța este intrinsec unilaterală: „este clar că să nu le impună nimic oamenilor săi, ci să le acorde libertate completă, un prinț care refuză așadar chiar și să accepte arogantul titlu de *tolerant*, este el însuși luminat”. Vezi Kant, „An answer to the Question: What is Enlightenment?”, *op. cit.*, p. 58.

¹ Critica toleranței a lui Derrida a fost anticipată de unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai teoriei critice, Herbert Marcuse, într-un scurt eseu intitulat „Repressive tolerance” (1965). Exprimând aceleași rezerve ca și

Derrida cu privire la toleranță, Marcuse scrie: „Ceea ce este astăzi proclamat și practicat drept toleranță servește, în multe dintre manifestările sale cele mai reale, cauza opresiunii”. Herbert Marcuse, „Repressive tolerance”, în

Robert Paul Wolff, Berington Moore Jr. și Herbert Marcuse, *A Critique of*

Pure Tolerance, Beacon Press, 1965, p. 81. Împotriva ideii clasice, liberale de toleranță, Marcuse pledează pentru „practica toleranței discriminante...”

Toleranța, care este elementul vital și simbolul unei societăți libere, nu trebuie să fie niciodată darul puterii, oricare ar fi ea; ea poate fi doar câștigată, în condițiile dominante de azi ale tiraniei majorității, prin efortul susținut al minorităților radicale, care vor să

sfârșească această tiranie și să lupte pentru nașterea unei majorități libere și suverane – minorități intolerante, militând intolerant și nesupunându-se regulilor de comportament care tolerează distrugerea și suprimarea” (*ibid.*, p. 123).

Filosofie într-un timp al terorii pragul de toleranță, care separă ceea ce este încă «acceptabil»

de ceea ce nu este, este stabilit arbitrar de către autoritatea existentă”. Totuși, în opinia lui Habermas, unilateralitatea toleranței este neutralizată dacă toleranța este practică în contextul unui sistem politic participativ așa cum e cel al democrației parlamentare. În replică directă la Derrida, în timpul dialogului nostru, Habermas a clarificat acest punct:

Totuși, din acest exemplu putem să reținem că deconstrucția brută a conceptului de toleranță cade într-o capcană, pentru că statul constituțional contrazice tocmai premisa de la care derivă sensul paternalist al conceptului tradițional de „toleranță”. Într-o comunitate democratică ai cărei cetățeni își acordă reciproc drepturi egale nu este loc pentru o autoritate căreia să i se permită să determine *unilateral* limitele a ceea ce e de tolerat. Pe baza drepturilor egale ale cetățenilor și a respectului reciproc, nimeni nu are privilegiul de a stabili limitele toleranței din punctul de vedere al preferințelor și al orientărilor axiologice proprii.

Obiecția pe care Habermas i-o adresează lui Derrida și deconstrucției sale a noțiunii de toleranță se aplică unei situații politice particulare: o democrație participativă funcțională. În cadrul ei, toleranța nu poate fi practică în virtutea principiului celui mai puternic.

Totuși globalizarea pare să fi transformat condițiile și sensul participării și din punct de vedere economic, și politic.

Cine participă la ce? Dacă e adevărat că se deschid mai multe drumuri ale participării globale, de ce pare că pragul de toleranță e împins înapoi, mai ales de către cei despre care se presupune că abia au intrat în forumul public ca participanți? Să admitem că globalizarea difuzează mai mult iluzia decât realitatea participării universale? Este îmbelșugata Lume întâi onestă când se prezintă și se promovează ca tolerantă? Ce e de făcut cu conceptul de toleranță?

Terorismul și moștenirea Iluminismului

Habermas se întoarce spre modernitate pentru a sancționa

aceste recuzări. Paradigma intoleranței religioase – și el consideră că fundamentalismul este încarnarea ei – i se pare a fi un fenomen exclusiv modern. Ca și Kant, Habermas înțelege modernitatea mai degrabă ca pe o transformare în atitudinea credinței, decât ca pe un corp coerent de credințe. Atitudinea credinței indică mai curând felul în care credem, decât în ce credem. Prin urmare, fundamentalismul are mai puțin de-a face cu vreun text particular sau cu vreo dogmă religioasă și mai mult cu modul de a crede. Fie că discutăm de credințele fundamentaliste islamice, creștine sau hinduse, vorbim despre reacții violente împotriva felului modern de a înțelege și practica religia. Din această perspectivă, fundamentalismul nu este doar o simplă întoarcere la un mod premodern de relaționare cu religia: este o reacție panicată la modernitatea percepută mai degrabă ca o amenințare decât ca o oportunitate.

Desigur, recunoaște Habermas, orice doctrină religioasă este bazată pe un nucleu dramatic de credință; altfel nu ar atrage după sine crezul. Totuși, odată cu începutul modernității, religiile au trebuit să abandoneze „caracterul unificator universal și acceptarea politică a doctrinei lor”, pentru a coexista într-o societate pluralistă. Tranziția de la atitudinea premodernă a credinței la cea modernă a fost o provocare monumentală pentru religiile lumii. Acestea sunt religii a căror revendicare exclusivă a adevărului a fost susținută și confirmată de situații politice „ale căror periferii păreau să se piardă indefinit dincolo de granițele lor”. Modernitatea aduce o multitudine de națiuni și o sporire a complexității sociale și politice, astfel că exclusivitatea revendicărilor absolute pur și simplu nu se mai poate susține. „În Europa, schisma confesională și secularizarea societății au obligat credința religioasă să reflecteze asupra locului său neexclusiv în interiorul unui discurs universal împărtășit cu celelalte religii și limitat de o cunoaștere seculară generată științific”.

Filosofie într-un timp al terorii

Globalizarea a accelerat acțiunea defensivă care însoțește frica de ceea ce Habermas definește ca „dezrădăcinarea violentă a modurilor de viață tradiționale”, de care modernizarea este în general acuzată. Nu putem nega, spune Habermas, că globalizarea a divizat societățile lumii în câștigători, beneficiari, și perdanți. În acest sens, „Occidentul, în totalitatea lui, servește drept țap ispășitor pentru experiența – cât se poate de reală – a propriei înfrângeri a lumii arabe”.

La un nivel psihologic, o astfel de experiență creează o situație favorabilă unei perspective extrem de popularizate, în care diferite surse spirituale sunt menite să reziste forței secularizatoare a influenței Occidentale. Pentru a risipi această polarizare periculoasă între amoralitatea Occidentului și presupusa spiritualitate a fundamentalismului religios, Habermas cheamă cultura occidentală la o autoexaminare riguroasă. Pentru că, dacă mesajul normativ pe care îl exportă democrațiile liberale occidentale este consumerismul, fundamentalismul va rămâne necontestat.

Relația dintre fundamentalism și terorism este mediată de violența pe care Habermas o înțelege ca pe o patologie comunicativă. „Spirala violenței începe ca o spirală a unei comunicări perturbate care conduce, prin spirala unei neîncredere reciproce necontrolate, la întreruperea comunicării”.

Totuși, diferența dintre violența existentă în societățile occidentale – care sunt, cu siguranță, bânuite de inegalitate socială, discriminare și marginalizare – și violența transculturală este că, în cazul celei din urmă, „cei care pot să devină înstrăinați unul de altul numai printr-o comunicare perturbată sistematic” nu se recunosc în prealabil unul pe celălalt ca membri participanți ai unei comunități. Cadrul legal al relațiilor internaționale nu face prea multe în direcția deschiderii de noi canale. Pentru că e nevoie de o schimbare în mentalitate, care

„Se întâmplă, mai degrabă, prin îmbunătățirea condițiilor de viață, printr-o sensibilă reducere a opresiunii și fricii. Încrederea trebuie să se poată dezvolta în practicile comunicative

Terorismul și moștenirea Iluminismului cotidiene. Doar atunci poate o iluminare efectivă la scară largă să se extindă în media, în școli și case. Și ea trebuie să o facă prin influențarea premiselor propriei politici culturale”.

Remediul împotriva distorsiunilor sistematice ale comunicării, care duc la violența transculturală, este reconstruirea verigii fundamentale de încredere între oameni, care nu se poate întâmpla în timpul dominației fricii și opresiunii. O

astfel de verigă depinde la fel de mult de îmbunătățirea condițiilor materiale ca și de politica culturală în care indivizii interacționează unul cu celălalt, pentru că, în absența uneia dintre aceste condiții, adoptarea de către fiecare a perspectivelor celuilalt

devine imposibilă.

În timp ce pentru Habermas rațiunea, înțeleasă ca posibilitate de comunicare transparentă și nonmanipulativă, poate vindeca bolile modernizării, printre care fundamentalismul și terorismul, pentru Derrida aceste constrângeri distructive pot fi detectate și numite, dar nu pot fi controlate și stăpânite complet. Dacă pentru Habermas agenții patogeni au legătură cu viteza cu care modernizarea s-a impus și cu reacția defensivă pe care a suscitată-o din partea modurilor de viață tradiționale, pentru Derrida reacțiile defensive vin din modernitatea însăși. Terorismul este pentru el simptomul unei afecțiuni autoimunitare care amenință viața democrațiilor participative, sistemul legal pe care-l girează și posibilitatea unei separări exacte între dimensiunile religioasă și seculară. Afecțiunile autoimunitare constau în sinuciderea spontană a mecanismului defensiv care ar trebui să protejeze organismul de agresiunile externe. Din punctul de vedere al acestei analize sumbre, îndemnul lui Derrida este să se procedeze încet și cu răbdare la găsirea unui leac.

Teza expusă de Derrida în dialog este că tipul de terorism global aflat în spatele atacurilor din 11 septembrie nu este primul simptom de criză autoimunitară, ci doar cea mai recentă manifestare a ei. În timpul războiului rece, democrațiile

Filosofie într-un timp al terorii liberale occidentale își înarmau și antrenau viitorii inamici într-o manieră cvasi-suicidară. Demonstrațiile simetrice de putere din timpul războiului rece au fost subminate de diseminarea arsenalului nuclear, ca și a armelor bacteriologice și chimice. Acum suntem confrunțați cu realitatea unui conflict asimetric, care reprezintă, ca atare, un stadiu evoluat al crizei autoimunitare. În epoca terorii nu există nicio posibilitate de echilibru: de vreme ce amenințarea reală este reprezentată de forțe incalculabile, și nu de state suverane, însuși conceptul responsabilității devine potențial incalculabil. Cine este răspunzător pentru ce și în care stadiu al intenției, în fața cărui corp juridic?

Ca și războiul rece, spectrul terorismului global ne bântuie sentimentul viitorului pentru că ucide promisiunea unei relații pozitive de care depinde prezentul nostru. În toată oroarea, 11 septembrie ne-a făcut să ne așteptăm la ce e mai rău. Violența atacurilor împotriva Turnurilor Gemene și a

Pentagonului a revelat un abis al terorii care ne va bântui

existența și gândirea în anii, poate în zecile de ani care vor urma. Alegerea unei date, 11 septembrie, ca nume pentru atacuri, are scopul de a le atribui o monumentalitate istorică, ce este și în interesul mediei occidentale, și al teroriștilor.

Pentru Habermas, ca și pentru Derrida, globalizarea joacă un rol important vizavi de terorism. În timp ce pentru

Habermas problema este sporirea inegalității ca urmare a accelerării modernizării, Derrida are o interpretare diferențiată a globalizării, în funcție de context. Pentru el, globalizarea a făcut posibil procesul rapid și relativ lin al democratizării în majoritatea națiunilor est-europene, care au făcut în trecut parte din Uniunea Sovietică. Derrida crede că acesta a fost un lucru bun. „Mișcările recente de democratizare datorează mult, poate chiar totul, televiziunii, transportării modelelor, normelor, imaginilor, produselor informaționale etc”. În schimb, Derrida e extrem de îngrijorat de efectul globalizării

Terorismul și moștenirea Iluminismului asupra dinamicii conflictului și războiului. „Între doi presupuși șefi de război, între cele două metonimii, «ben Laden»

și «Bush», războiul imaginilor și al discursurilor se petrece din ce în ce mai repede pe toate undele, disimulând și rătăcind din ce în ce mai repede adevărul pe care-l revelează”. În alte cazuri totuși, globalizarea nu este nimic mai mult decât un artificiu retoric, menit să disimuleze nedreptatea. Asta se întâmplă, în viziunea lui Derrida, în culturile islamice, unde despre globalizare doar se crede că are loc, dar în realitate nu este așa. Aici Derrida se apropie de Habermas nu doar prin înțelegerea globalizării sub tema inegalității, dar și prin asocierea ei cu problema modernității și a Iluminismului.

În cursul ultimelor secole, a căror istorie ar trebui restudiată cu multă grijă (absența unei epoci a Luminilor, colonialism, imperialism etc), s-au acumulat premisele unei situații geopolitice ale cărei efecte le resimțim astăzi, în primul rând paradoxul unei marginali zări și al unei pauperizări al cărei ritm este proporțional cu creșterea demografică. Populațiile vizate nu sunt numai private de accesul la ceea ce noi numim democrație (datorită istoriei pe care am evocat-o foarte pe scurt), ele sunt deposedate chiar și de bogățiile zise naturale care se găsesc pe solul lor (...). Aceste bogății „naturale” sunt în realitate singurele bunuri nonvirtualizabile și non-deteritorializabile

astăzi, și găsim în ele cauza a numeroase fenomene dintre cele despre care vorbim

Poziția lumii islamice este una particulară din două puncte de vedere: pe de-o parte, îi lipsește istoric expunerea la experiența esențial modernă a democrației, pe care Derrida, împreună cu Habermas, o privesc ca necesară pentru ca o cultură să facă față modernizării. Pe de altă parte, multe culturi islamice au înflorit pe un pământ bogat în resurse naturale ca petrolul, pe care Derrida îl definește ca ultima resursă „non-virtualizabilă și non-deteritorializabilă”. Această

Filosofie într-un timp al terorii situație face blocul islamic mai vulnerabil față de modernizarea sălbatică determinată de piețele globalizate și dominate de un număr mic de state și corporații internaționale.

În timp ce pentru Habermas terorismul este efectul traumei modernizării, care s-a răspândit în lume cu o viteză patologică, Derrida vede terorismul ca un simptom al unui element traumatic intrinsec experienței moderne, al cărui centru de interes este întotdeauna în viitor, întrucâtva patologic înțeles ca promisiune, speranță și autoafirmare. Amândouă sunt reflecții sumbre asupra moștenirii Iluminismului: căutarea asiduă a unei perspective critice care trebuie să înceapă cu autoanaliza.

PARTEA I

Fundamentalism și teroare

UN DIALOG CU JURGEN HABERMAS

GIOVANNA BORRADORI – Considerați că ceea ce tindem acum să numim „11 septembrie” este un eveniment fără precedent, unul care modifică radical felul în care ne vedem pe noi înșine?

JURGEN HABERMAS – Dați-mi voie să spun înaintea că voi răspunde la întrebările dumneavoastră la o distanță de 3

luni¹. De aceea, ar fi folositor să amintesc experiența mea personală legată de eveniment. În primele zile ale lui octombrie eram la începutul unei șederi de două luni în Manhattan.

Trebuie să recunosc că de data asta mă simțeam întrucâtva mai străin decât mă simțisem la vizitele anterioare în „capitala secolului XX”, un oraș care mă fascinează de mai bine de trei decenii. Nu numai fluturarea steagului sau destul de sfidătorul patriotism „United We Stand” erau cele care schimbaseră, nu era doar acel aparte imperativ

de solidaritate și nici susceptibilitatea față de orice presupus „anti-americanism” care însoțea acest imperativ. Impresionanta toleranța americană față de străini, farmecul acelei adoptări pasionale, uneori și conștient primitoare – această nobilă mentalitate a inimii deschise părea să fi făcut loc unei ușoare neîncrederi.

Aveam să stăm acum alături de ei necondiționat, noi, cei care nu fuseserăm prezenți? Chiar și cei care au un *dosar* fără pată, așa cum am eu printre prietenii americani, au trebuit să

1 Acest dialog a avut loc în decembrie 2001, la 3 luni după atacurile din

11 septembrie (*nota autorului – G.B.*).

Filosofie într-un timp al terorii fie precauți în privința criticii. De la intervenția în Afghanistan, am început dintr-odată să remarcăm când, în discuțiile politice, ne găsim doar printre europeni (sau printre israelieni).

Pe de altă parte, abia acolo am simțit, pentru prima oară, întreaga magnitudine a evenimentului. Teroarea acestui dezastru, care a izbucnit literalmente din senin, oribilele convingeri din spatele acestui atac perfid, precum și depresia densă care s-a așezat peste oraș, au fost acolo o cu totul altă o experiență decât cea resimțită acasă. Fiecare prieten și coleg își putea aminti exact ce făcea în acea zi, puțin după 9: 00 a.m. Pe scurt, doar acolo, am început să înțeleg mai bine atmosfera rău prevestitoare care își găsește ecoul în întrebarea dumneavoastră.

De asemenea, în rândurile stângii este larg răspândită conștiința faptului că trăim un moment de cotitură al istoriei. Nu știu dacă guvernul Statelor Unite era și el ușor paranoic sau evita doar responsabilitatea. În orice caz, anunțurile repetate și total lipsite de orice date precise cu privire la posibile noi atacuri teroriste, precum și nesăbuitele îndemnuri de „a fi alerți” au stimulat și mai mult un vag sentiment de angoasă, alături de incerta senzație că noi atacuri sunt pregătite – exact intenția teroriștilor. În New York, oamenii păreau gata pentru ce e mai rău. În mod firesc, panicile cauzate de antrax

(chiar și prăbușirea avionului în Queens¹) au fost atribuite mașinațiunilor diabolice ale lui Osama ben Laden.

Dată fiind această atmosferă, o anumită tendință spre scepticism este de înțeles. Dar este oare ceea ce credem noi, contemporanii, în acest moment, atât de important pentru un

diagnostic pe termen lung? Dacă se presupune că atacurile

1 Pe 12 noiembrie 2001, la numai două luni și o zi după atacurile din

11 septembrie avion comercial s-a prăbușit în cartierul Queens din New York, omorând 260 de oameni care se aflau la bord și 5 la sol. Orașul a fost complet paralizat de teama că prăbușirea a fost rezultatul unui alt atac terorist. Habermas, care era atunci în vizită la New York, a trăit pe viu acel moment (G.B.).

Fundamentalism și teroare teroriste din 11 septembrie sunt o cezură în istoria lumii, așa cum cred mulți, atunci trebuie să suporte comparație cu alte evenimente cu impact istoric mondial. Din acest punct de vedere, n-ar trebui comparat cu Pearl Harbour, ci mai degrabă cu repercusiunile lui august 1914. Izbucnirea Primului Război

Mondial a semnalat sfârșitul unei ere pașnice și, retrospectiv, întrucâtva naive, dezlănțuind o epocă a războiului, a opresiunii totalitare, a barbarismului mecanic și a crimelor birocratice în masă. În acele momente, ceva ca o prevestire de rău augur se întindea. Doar retrospectiv vom putea să înțelegem dacă prăbușirea foarte încărcată simbolic a citadelor capitaliste din sudul Manhattanului implică o ruptură de acest fel sau dacă această catastrofă confirmă doar, într-un mod dramatic și inuman, o vulnerabilitate de mult cunoscută a civilizației noastre complexe. Dacă un eveniment nu este atât de fără echivoc important cum a fost odinioară Revoluția Franceză – nu mult după acest eveniment Kant a vorbit despre

„Un semn istoric” care indică „o tendință morală a umanității” –, doar „istoria efectivă” îi poate adjuceca importanța, retrospectiv.

Poate mai târziu, desfășurări importante ale evenimentelor vor fi asociate cu 11 septembrie. Dar deocamdată nu știm care dintre multele scenarii descrise astăzi vor rezista în viitor. Coaliția ingenioasă, deși fragilă, împotriva terorismului, constituită de guvernul Statelor Unite poate, în cel mai bun caz, să determine avansarea tranziției de la dreptul clasic internațional la o ordine cosmopolită. Oricum, un semn îmbucurător a fost întrunirea de la Bonn privind Afghanistanul, care, sub auspiciile ONU, au stabilit un plan în direcția potrivită¹. Totuși, după 11 septembrie, guvernele europene au

1 Aici Habermas se referă la negocierile de pace care au avut loc la sfârșitul lui noiembrie 2001, lângă Bonn, Germania. Acestea au

adunat laolaltă liderii politici ai Alianței Nordice, compusă mai ales din etnici tadjici, uzbeki și hazari și trei facțiuni de etnie pashtun, din exil, cunoscute ca grupurile din

Filosofie într-un timp al terorii eșuat total. Sunt în mod evident incapabile să vadă dincolo de orizontul lor de interese naționale și să-i acorde măcar sprijin secretarului de stat al SUA, Colin Powell, împotriva ultraconservatorilor. Administrația Bush pare să continue, mai mult sau mai puțin imperturbabilă, linia egocentristă a unei superputeri impasibile. Luptă acum, așa cum a făcut-o și în trecut, împotriva întrunirii unui tribunal penal internațional, mizând, în schimb, pe tribunale militare proprii. Aceasta constituie, din punctul de vedere al dreptului internațional, o inovație dubioasă. Refuză să semneze Convenția privind

Interzicerea Armelor Biologice. A anulat unilateral Tratatul

Antibalistic și își vede, în mod absurd, de planul de a-și desfășura un sistem de apărare cu rachete legitimat de evenimentul din 11 septembrie. Lumea a ajuns prea complexă pentru acest unilateralism abia mascat. Chiar dacă Europa nu se trezește să-și joace rolul civilizator, așa cum ar trebui, noua putere a Chinei și istovita putere a Rusiei nu se potrivesc așa de simplu în acest model de *pax Americana*. În locul tipului de acțiune al unei poliții internaționale pe care o speram în timpul războiului din Kosovo, sunt iarăși războaie – purtate cu tehnologie avansată, dar în același stil de până acum.

Nenorocirile din Afghanistanul sfâșiat de război amintesc de imaginile din Războiul de 30 de ani. Desigur, existau motive întemeiate, chiar și unele normative, pentru a îndepărta prin forță regimul taliban, care a opresat brutal nu doar femeile, ci întreaga populație. A refuzat până și cererea legitimă de a-l preda pe ben Laden. Totuși, asimetria dintre concentrată putere distructivă a mănunchiului controlat electronic de rachete elegante și adaptabile din aer și ferocitatea arhaică a furnicarelor de războinici bărboși înarmați cu Kalașnikovuri de pe pământ rămâne o privesc obscenă din punct de

Roma, Cipru și Peshawar. Grupul din Roma îi reprezenta pe aliații fostului rege, a cărui reînțoarcere, chiar și ca șef de stat onorific, a fost respinsă de

Alianța Nordică (G.B.).

Fundamentalism și teroare vedere moral. Acest sentiment este înțeles adecvat dacă ne amintim de istoria colonială sângeroasă

îndurată de Afghanistan, de dezmebrarea lui geografică arbitrară și continua lui instrumentalizare în cadrul jocului de putere european. În orice caz, regimul taliban face deja parte din istorie.

G.B.

— *E adevărat, dar tema noastră este terorismul, care pare să fi căpătat un nou sens și o nouă definiție după 11 septembrie.*

J.H.

— Actul monstruos în sine a fost nou. Și nu mă refer numai la acțiunea sinucigașă a celor care au deturnat și au transformat avioanele pline de combustibil, împreună cu ostacii lor, în arme vii sau numai la insuportabilul număr de victime și la dimensiunea dramatică a distrugerii. Noutatea a fost aici forța simbolică a țintelor lovite. Atacatorii nu au determinat doar prăbușirea fizică a celor mai înalte clădiri din

Manhattan; ci au distrus o icoană din imagistica familiară a națiunii americane. Abia din valul de patriotism care a urmat am început să recunoaștem importanța pe care turnurile au avut-o în imaginația populară, cu marca lor de neînlocuit gravată pe orizontul Manhattanului, personificând viguros puterea economică și proiecția spre viitor. Prezența camerelor de luat vederi și a mass-media a fost și ea nouă, transformând simultan evenimentul local într-unul global și întreaga populație a lumii într-un martor stupefiat. Probabil că 11 septembrie poate fi numit primul eveniment istoric mondial în cel mai strict sens: impactul, explozia, prăbușirea lentă – tot ceea ce nu mai era Hollywood, ci mai degrabă o realitate înspăimântătoare, s-a petrecut, literalmente, în fața „martorului ocular universal” care era publicul global. Numai Dumnezeu știe ce a trăit prietenul și colegul meu văzând al doilea avion explodând în etajele superioare ale lui World Trade Center, la numai câteva străzi de acoperișul casei lui de pe Duane Street.

Fără îndoială că a fost complet altceva decât ceea ce am trăit

Filosofie într-un timp al terorii eu în Germania, în fața televizorului, deși am văzut același lucru.

Cu siguranță, nicio observație a unui eveniment particular nu poate furniza o explicație *per se* a motivului pentru care terorismul în sine și-ar fi asumat o nouă caracteristică.

Din acest punct de vedere, un factor, înainte de toate, mi se pare a fi relevant: nimeni nu știe niciodată cu adevărat care îi este

dușmanul. Osama ben Laden, ca persoană, are, mai mult ca sigur, funcția unui substitut. Comparați noii teroriști cu partizanii sau cu teroriștii convenționali, de exemplu cei din

Israel. Acești oameni luptă adesea într-un mod descentralizat, tot în unități autonome. La fel, în aceste cazuri, nu există vreo concentrare de forțe sau vreo organizare centrală, particularitate care face din ei ținte dificile. Dar partizanii luptă pe un teritoriu familiar, cu obiective politice declarate, pentru a cuceri puterea. Asta îi distinge de teroriștii dispersați prin toată lumea, care au o rețea asemănătoare cu cea a serviciilor secrete. Își fac cunoscute motivele religioase de factură fundamentalistă, deși nu urmăresc vreun program care să fie mai mult decât punerea la cale a unor acțiuni distructive și destabilizatoare. Terorismul pe care îl asociem deocamdată cu numele de „al-Qaeda” face imposibilă identificarea inamicului, precum și orice evaluare realistă a pericolului. Această intangibilitate este cea care îi conferă terorismului o nouă calitate.

Sigur că incertitudinea pericolului este conținută în esența terorismului. Dar scenariile unei bătălii biologice și chimice zăgrăvite în detaliu de mass-media americană pe parcursul lunilor care i-au urmat lui 11 septembrie, speculațiile legate de diverse feluri de terorism nuclear trădează doar incapacitatea guvernului de a determina cel puțin dimensiunea pericolului. Nimeni nu știe niciodată dacă e real. În Israel, oamenii știu cel puțin *ce* li se poate întâmpla dacă iau un autobuz, intră într-un magazin, într-o discotecă sau în orice fel de

Fundamentalism și teroare zonă deschisă – și *cât de frecvent* se întâmplă. În SUA sau în

Europa, riscul nu se poate circumscrie; nu există nicio modalitate realistă de a estima tipul, dimensiunea sau probabilitatea riscului și nicio modalitate de a restrânge regiunile potențial afectate.

Asta face ca o națiune amenințată, care poate reacționa la astfel de pericole imprevizibile doar prin canale administrative, să ajungă în situația cu adevărat stânjenitoare de a exagera, poate, în reacții, și totuși, din cauza nivelului inadecvat al serviciilor de informație, să nu poată ști dacă exagerează sau nu. Din această cauză, statul se află în pericolul de a se discredita din cauza caracterului evident inadecvat al resurselor sale: atât între granițele sale, prin militarizarea măsurilor de securitate, care periclitează statul constituțional, cât și pe plan

internațional, prin mobilizarea unei superiorități tehnologice și militare deopotrivă disproporționate și ineficiente. Din motive ușor de ghicit, Donald Rumsfeld, secretarul de stat pentru apărare al SUA, a avertizat asupra unor amenințări teroriste *neprecizate* la conferința NATO de la Bruxelles de la mijlocul lui decembrie [2001]: „Când ne uităm la distrugerea pe care au provocat-o în SUA, imaginați-vă ce ar putea face în New York, Londra, Paris sau Berlin cu arme nucleare, chimice sau biologice” 1. De o natură cu totul diferită au fost măsurile – necesare și prudente, dar eficiente doar pe termen lung – luate de guvernul SUA după atac: crearea unei coaliții mondiale a statelor împotriva terorismului, controlul eficient al fluxurilor financiare și al asociațiilor bancare internaționale suspecte, sistemul de schimb al informațiilor relevante între serviciile naționale de informație, ca și coordonarea la nivel mondial a investigațiilor polițienești similare.

G.B.

— *Ați declarat că intelectualul este un personaj cu trăsături particulare din punct de vedere istoric, profund*

1 Vezi *Suddeutsche Zeitung*, 19 decembrie 2001 (G.B.).

I

Filosofie într-un timp al terorii întrepătrunse cu istoria europeană, cu secolul al XIX-lea și cu începutul modernității. Joacă el un rol special în contextul prezent?

J.H.

— N-aș spune. Suspecții de serviciu – scriitori, filosofi, artiști, universitari care funcționează în câmpul științelor umane și sociale – care se exprimă cu alte ocazii au făcut-o și de data aceasta. Au fost obișnuitele argumente pro și contra, același mârâit al unor voci în care diferențele naționale familiare se manifestă atât în stil, cât și în rezonanța publică – n-a fost prea deosebit de ceea ce s-a întâmplat în urma războiului din Golf sau a celui din Kosovo. Poate că vocile americane au fost auzite mai repede și mai tare ca de obicei – până la urmă, și cumva mai sincer guvernatoriale și patriotice. Pe de-o parte, chiar și liberalii de stânga par să fie pentru moment de acord cu politica lui Bush. Pozițiile declarate ale lui Richard Rorty nu sunt, dacă înțeleg bine, total atipice. Pe de altă parte, criticile asupra operațiunii din Afghanistan au plecat de la o prognoză falsă în evaluarea pragmatică a șanselor ei de succes.

De data aceasta era nevoie nu doar de o cunoaștere

antropologic-istorică oarecum specializată, ci și de o competență militară și geopolitică. Nu subscriu la prejudecata anti-intelectuală conform căreia intelectualilor le lipsește de regulă competența necesară. Dacă cineva nu este chiar economist, se abține de la a judeca evoluții economice complexe. Cu privire la problemele militare, totuși, intelectualii nu se comportă cu siguranță diferit față de alți strategii care comentează din fotoliu.

G.B.

— În discursul dumneavoastră de la Paulskirche

(Frankfurt, octombrie 2001) 1, ați definit fundamentalismul ca un fenomen specific modern. De ce?

1 Acesta este discursul cu care Habermas a acceptat Premiul pentru Pace al Asociației Editorilor Germani, pe care l-a primit în Paulskirche, Frankfurt, în octombrie 2001. Subiectul discursului trebuia să fie biotehnologia. Totuși, pentru că a fost ținut la o lună după atacurile din 11 septembrie, Habermas încadrează subiectul inițial în problema mai largă a rivalității între ceea ce el

Fundamentalism și teroare

J.H.

— Depinde, desigur, de felul în care folosim termenul.

„Fundamentalist” are o conotație peiorativă. Folosim această conotație pentru a caracteriza o mentalitate specifică, o atitudine încăpățânată care perseverează în a-și impune politic convingerile și rațiunile proprii, chiar și când acestea sunt departe de a fi acceptabile rațional. Asta e valabil mai ales pentru convingerile religioase. Cu siguranță nu trebuie să confundăm fundamentalismul cu dogmatismul și cu doctrina oficială. Fiecare doctrină religioasă e bazată pe un nucleu dogmatic de credințe. Uneori există o autoritate cum este papa sau Congregația Romană care determină interpretările ce deviază de la această dogmă și, deci, de la doctrina oficială. O astfel de doctrină oficială virează spre fundamentalism abia atunci când gardienii și reprezentanții adevăratei credințe ignoră situația epistemică a unei societăți pluraliste și insistă – ajungând până la violență – asupra caracterului unificator universal și asupra acceptării politice a doctrinei lor.

Până la începutul modernității, învățăturile profetice au fost și religii *mondiale*, în sensul că ele se estindeau în cadrul orizonturilor cognitive ale vechilor imperii ce erau percepute din interior ca lumi

atotcuprinzătoare. „Universalismul” acelor imperii, ale căror periferii păreau să se piardă indefinit dincolo de granițele lor, au furnizat *background-ul* potrivit pentru revendicarea exclusivă a adevărului de către religiile mondiale. Totuși, în condițiile moderne ale unei sporiri accelerate a complexității, o astfel de revendicare exclusivă a adevărului de către o credință nu mai poate fi menținută naiv. În

Europa, schisma confesională și secularizarea societății au obligat credința religioasă să reflecteze asupra locului său numește „știința organizată” și „religia organizată”: „Dacă una dintre părți s-a temut de obscurantism și de resuscitarea unei suspiciuni atavice față de știință, cealaltă a acuzat credința în progres a științei de un naturalism crud care subminează moralitatea. Dar, după 11 septembrie, tensiunea dintre societatea seculară și religie a explodat într-un mod cu totul diferit”.

Suddeutsche Zeitung, 15 octombrie 2001 (G.B.).

Filosofie într-un timp al terorii

Fundamentalism și teroare neexclusiv în interiorul unui discurs universal împărtășit cu celelalte religii și limitat de o cunoaștere seculară generată științific. În același timp, conștientizarea acestei duble relativizări a propriei poziții nu trebuie, desigur, să implice și relativizarea propriilor convingeri. Această realizare autoreflexivă a unei religii care a învățat să se vadă prin ochii celorlalți a avut implicații politice importante. Credincioșii au putut, de atunci înainte, să-și dea seama de ce trebuie să renunțe la violență în general și să se abțină, în particular, de la folosirea puterii statale pentru impunerea revendicărilor religioase. Acest impuls cognitiv a făcut posibil, pentru prima oară, toleranța religioasă și separarea statului de biserică.

Când un regim contemporan ca Iranul refuză să înfăptuiască această separare sau când mișcări inspirate de religie se străduiesc să reinstaureze o formă islamică de teocrație, considerăm că avem de-a face cu fundamentalisme. Aș explica trăsăturile inflexibile ale unei astfel de mentalități în termeni de reprimare a unor disonanțe cognitive remarcabile. Această reprimare apare când se pierde inocența situației epistemologice a perspectivei unei lumi atotcuprinzătoare și când, în condițiile cognitive ale cunoașterii științifice și ale pluralismului religios, se cultivă o întoarcere la exclusivitatea atitudinilor premoderne ale credinței. Aceste atitudini provoacă asemenea remarcabile disonanțe cognitive deoarece

complexele circumstanțe de viață din societățile moderne pluraliste sunt compatibile normativ numai cu un universalism *strict*, în care se cere același respect pentru toți – fie că sunt catolici, protestanți, musulmani, evrei, hinduși sau budiști, credincioși sau necredincioși.

G.B. – în ce fel este diferit fundamentalismul islamic pe care îl vedem astăzi de tendințele și practicile fundamentaliste mai timpurii, cum ar fi vânătoarea de vrăjitoare de la începutul erei moderne?

J.H.

— Există probabil un motiv care leagă cele două fenomene pe care le menționați, și anume reacția defensivă în fața fricii provocate de dezrădăcinarea violentă a modurilor de viață tradiționale. În epoca modernă timpurie, e posibil ca începuturile modernizării politice și economice să fi suscitât asemenea spaima în unele regiuni ale Europei. Desigur, cu globalizarea piețelor, mai ales a celor financiare, și cu extinderea investițiilor străine directe, astăzi ne găsim într-un stadiu complet diferit. Lucrurile sunt diferite în măsura în care societatea globală este între timp *divizată* în țări câștigătoare, beneficiare, și țări perdante. Pentru lumea arabă, SUA sunt forța conducătoare a modernizării capitaliste. Cu avansul de dezvoltare irecuperabil și cu superioritatea lor tehnologică, economică, politică și militară copleșitoare, SUA apar ca o insultă față de încrederea lumii arabe în propriile ei puteri furnizând însă, în același timp, și un model admirat în secret.

Occidentul, în totalitatea lui, servește drept țap ispășitor pentru experiența – cât se poate de reală – a propriei înfrângeri a lumii arabe, suferită de populațiile rupte de tradițiile lor culturale în timpul procesului de modernizare accelerată. Ceea ce a fost resimțit în Europa, în circumstanțe mai favorabile, ca un proces de distrugere *productivă* nu conține, în alte țări, promisiunea de compensare pentru chinul pricinuit de dezintegrarea modurilor de viață convenționale. Ele nu simt nici că această compensare ar putea fi împlinită nici chiar în orizontul generațiilor viitoare.

E de înțeles, la nivel psihologic, ca această reacție defensivă să se hrănească din surse spirituale care pun în mișcare, împotriva forței secularizatoare a Occidentului, un potențial care pare să fi dispărut deja din el. Furiosul recurs fundamentalist la un set de credințe, în care modernitatea nu a reușit să suscite niciun fel de proces de învățare autoreflexiv, nici vreo diferențiere între religie, cunoașterea seculară și

politică, câștigă o oarecare plauzibilitate din faptul că se hrănește dintr-o

Filosofie într-un timp al terorii substanță care aparent a dispărut în Occident. Un Occident materialist se confruntă cu alte culturi – care își datorează profilul influenței uneia dintre cele mai mari religii ale lumii – doar prin fascinația provocatoare și banalizantă a unei culturi consumiste nivelatoare. Să recunoaștem – Occidentul se arată într-o formă lipsită de orice esență normativă atâta timp cât preocuparea lui pentru drepturile umane privește doar încercarea de a deschide noi piețe libere și atâta timp cât, acasă, el permite domnia liberă a unei diviziuni a muncii neoconservatoare între fundamentalismul religios și un soi de vid consumant al secularizării.

G.B.

— *Filosofic vorbind, considerați că terorismul este un act în totalitate politic?*

J.H.

— Nu în sensul subiectiv în care Mohammed Atta, cetățeanul egiptean care a venit din Hamburg și a pilotat unul dintre cele două avioane catastrofice, v-ar oferi un răspuns politic. Fără îndoială, fundamentalismul islamic de astăzi este și o camuflare a unor motive politice. Într-adevăr, n-ar trebui să trecem cu vederea motivele politice pe care le întâlnim sub formele fanatismului religios. Asta explică faptul că unii dintre cei care s-au implicat în „războiul sfânt” au fost naționaliști seculari doar cu câțiva ani în urmă. Dacă ne uităm la biografiile acestor oameni, ies la iveală continuități remarcabile. Dezamăgirea față de regimurile naționaliste autoritariste poate să fi contribuit la faptul că astăzi religia oferă un limbaj nou, și mult mai convingător din punct de vedere subiectiv, pentru orientări politice vechi.

G.B.

— *Cum ați defini de fapt terorismul? Se poate face o distincție semnificativă între terorismul național și cel internațional sau chiar global?*

J.H.

— Dintr-un punct de vedere, terorismul palestinian posedă încă o caracteristică demodată, aceea că gravitează în jurul crimei, în jurul anihilării nediscriminatorii a inamicilor.

Fundamentalism și teroare a femeilor și copiilor – viață pentru

viață. Asta e ceea ce îl deosebește de teroarea care apare în forma paramilitară a războiului de gherilă. Această formă de război a caracterizat multe mișcări de eliberare națională din a doua jumătate a secolului XX – și și-a lăsat marca până astăzi, asupra luptei cecene pentru independență, de exemplu. Spre deosebire de asta, teroarea globală care a culminat cu atacul din 11 septembrie poartă urmele anarhiste ale unei revolte neputincioase îndreptate împotriva unui dușman care nu poate fi înfrânt în niciun sens pragmatic. Singurul efect pe care îl poate avea este să șocheze și să alarmeze guvernul și populația. Tehnic vorbind, de vreme ce societățile noastre complexe sunt foarte sensibile la interferențe și accidente, ele oferă oportunitățile ideale pentru o întrerupere punctuală a activităților normale. Aceste întreruperi pot avea, cu eforturi minime, consecințe distructive considerabile. Terorismul global este extrem atât în lipsa lui de scopuri realiste, cât și în exploatarea cinică a vulnerabilității sistemelor complexe.

G.B.

— *Ar trebui să distingem terorismul de crima obișnuită și de alte tipuri de violență?*

J.H.

— Da și nu. Dintr-un punct de vedere moral, nu există nicio scuză pentru actele teroriste, indiferent de motivul sau de situația în care ele sunt îndeplinite. Nimic nu justifică acordarea de circumstanțe atenuante pentru uciderea sau suferința altora în scopul propriului interes. Orice crimă comisă este o crimă prea mult. Istoric vorbind însă, terorismul intră într-o categorie diferită de cea a crimelor care privesc un judecător de tribunal penal. Diferă de un incident privat prin aceea că merită un interes public și cere un alt fel de analiză decât crima din gelozie, de exemplu. Altfel nu am face acest interviu. Diferența dintre teroarea politică și crima comună devine clară în timpul schimbării regimurilor, când foștii teroriști vin la putere și devin reprezentanți respectați ai țării lor.

Filosofie într-un timp al terorii

Sigur, o astfel de tranziție politică poate fi așteptată doar de teroriștii care urmăresc scopuri politice într-o manieră realistă, care sunt capabili să extragă, măcar retrospectiv, o anumită legitimare pentru acțiunile lor criminale, întreprinse cu scopul de a depăși o situație vădit nedreaptă. Totuși, astăzi nu pot să-mi imaginez un

context care ar putea într-o bună zi, într-un anumit fel, să facă din crima din 11 septembrie un act politic logic și comprehensibil.

G.B.

— *Credeți că a fost bine să interpretăm „11 septembrie” ca o declarație de război?*

J.H.

— Chiar dacă termenul „război” e mult mai puțin înșelător și, moralmente, mult mai puțin discutabil decât cel de „cruciadă”, consider că decizia lui Bush de a chema la un

„Război împotriva terorismului” este o greșeală serioasă, atât din punct de vedere normativ, cât și pragmatic. Normativ, el îi ridică pe acești criminali la statutul de dușmani într-un război; iar pragmatic, nu poți duce un război împotriva unei

„Rețele”, dacă vrem ca termenul de „război” să își păstreze un sens cât de precis.

G.B.

— *Dacă Occidentul trebuie să dezvolte o sensibilitate mai mare și să fie mai autocritic când are de-a face cu alte culturi, cum ar trebui să procedeze în acest sens? Din punct de vedere filosofic, ați afirmat interrelația dintre „traducere”.*

și „căutarea unui limbaj comun”. Poate fi aceasta cheia pentru o nouă orientare politică?

J.H.

— De la 11 septembrie am fost adesea întrebat dacă, în lumina acestui fenomen violent, întregul concept de „acțiune comunicațională” pe care l-am dezvoltat în teoria mea a fost discreditat. Noi trăim în Occident în societăți pașnice și prospere, dar care conțin totuși o violență *structurală* cu care, până la un anumit punct, ne-am obișnuit – și mă refer aici la inegalitate socială excesivă, discriminare degradantă, sărăcire și marginalizare. Tocmai pentru că relațiile noastre sociale

Fundamentalism și teroare sunt pătrunse de violență, acțiune strategică și manipulare, există două alte realități pe care nu trebuie să le trecem cu vederea. Pe de-o parte, *praxis-ul* vieții noastre cotidiene împreună se sprijină pe o bază solidă de convingeri comune, adevăruri culturale de la sine înțelese și așteptări reciproce. Aici coordonarea acțiunii trece prin jocurile obișnuite ale limbii, prin pretenții de validitate ridicate mutual și recunoscute, cel puțin implicit, în *spațiul public al rațiunilor, mai mult sau mai puțin bune*. Pe de altă parte, din

această cauză, conflictele se ivesc din *perturbarea comunicării*, din înțelegerea eronată și din neînțelegere, din ipocrizie și impostură. Când consecințele acestor conflicte devin suficient de dureroase, ele ajung la tribunal sau în cabinetul psihiatrului. Spirala violenței începe ca o spirală a unei comunicări perturbate care conduce, prin spirala unei neîncrederi reciproce necontrolate, la întreruperea comunicării. Dacă violența începe așadar cu o perturbare a comunicării, după ce a erupt se poate afla ce a mers prost și ce trebuie reparat.

Această observație neînsemnată poate fi aplicată și conflictelor de care vorbiți. Problema este mult mai complicată aici pentru că modurile de viață, culturile și națiunile sunt la mai mare distanță și, de aceea, mai străine unele față de altele. Ele nu intră în contact una cu cealaltă în calitate de membri ai unei societăți care pot să *devină înstrăinați* unul de altul numai printr-o comunicare perturbată sistematic. În plus, în *relațiile internaționale*, puterea restrictivă a legii joacă un rol relativ mic. Iar în relațiile *inter culturale*, sistemul legal realizează, în cel mai bun caz, un cadru instituțional pentru întâlniri formale, ca, de exemplu, Conferința Mondială asupra Drepturilor Omului organizată la Viena de Organizația Națiunilor Unite. Oricât de important ar fi discursul intercultural supraetajat cu privire la interpretările discutabile asupra drepturilor omului, asemenea întâlniri formale nu pot întrerupe singure spirala clișeizării. Transformarea dorită

Filosofie într-un timp al terorii a unei mentalități se întâmplă, mai degrabă, prin îmbunătățirea condițiilor de viață, printr-o sensibilă reducere a opresiunii și fricii. Încrederea trebuie să se poată dezvolta în practici comunicative cotidiene. Doar atunci poate o iluminare efectivă la scară largă să se extindă în media, în școli și case.

Și ea trebuie să o facă prin influențarea premiselor propriiei politici culturale.

În acest context, tipul de autoreprezentare normativă vizavi de alte culturi devine important și pentru noi. În procesul unei astfel de revizuirii a imaginii despre sine însuși.

Occidentul poate afla, de pildă, cum ar trebui să-și schimbe politica, dacă vrea să fie perceput ca o putere modelatoare cu impact civilizator. Fără domesticirea politică a unui capitalism dezlănțuit, stratificarea devastatoare a societății mondiale va rămâne intratabilă. Inegalitățile din dinamica dezvoltării economice mondiale ar trebui să

fie echilibrate cel puțin în ceea ce privește cele mai distructive consecințe ale lor – printre ele, primele lucruri care ne vin în minte sunt privațiunile și mizeria unor regiuni și continente întregi. Aceasta nu privește numai discriminarea, umilirea și ofensa adusă altor culturi.

Așa-numita „ciocnire a civilizațiilor” este adesea vălul care ascunde interesele materiale presante ale Occidentului (zăcămintele de petrol accesibile și o alimentare sigură cu energie, de exemplu).¹

¹ Habermas se referă la dezbaterea inițiată de articolul lui Samuel B.

Huntington, „The Clash of Civilizations?”, publicat în *Foreign Affairs* în

1993. Argumentul lui Huntington este că politica mondială se reconfigurează împreună cu liniile culturale, astfel că viitoarele conflicte nu se vor produce din motive economice sau politice, ci din cauza diferitelor valori culturale, îngrijorarea cea mai mare a lui Huntington pare să se manifeste vizavi de

„Culturile” islamică, occidentală și asiatică. Vezi Samuel P. Huntington et al.

„The Clash of Civilizations? The Debate”, în *Foreign Affairs*, 1993; *Many*

Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World, Oxford University Press, 2002 (G.B.).

Fundamentalism și teroare

G.B. – în lumina a ceea ce sugerați, ar trebui să ne întrebăm dacă se mai poate spune că modelul dialogului se potrivește cât de cât cu schimbul inter cultural. Oare nu promitem solidaritate între culturi mereu în propriile noastre condiții?

J.H.

— Suspiciunea deconstructivistă constantă față de prejudecățile noastre eurocentrice ridică, în replică, o altă întrebare: de ce ar trebui ca modelul hermeneutic al înțelegerii, care funcționează în conversațiile cotidiene și care, începând cu Humboldt, a fost dezvoltat metodologic pornind de la practica interpretării textelor, să se prăbușească brusc de îndată ce ieșim din granițele propriei noastre culturi, ale modului nostru de viață și ale tradiției noastre? O interpretare trebuie, întotdeauna, să umple golul dintre preînțelegerea ambelor părți – fie că distanțele culturale și spațio-temporale sunt mai scurte ori mai lungi sau diferențele semantice mai mici sau mai mari.

Toate interpretările sunt traduceri *in nuce*.

Nici măcar nu e nevoie să ne ducem cu gândul la Donald

Davidson pentru a înțelege că *însăși ideea unei scheme conceptuale*, constituind doar una dintre mai multe lumi, nu poate fi concepută fără contradicție. Se poate demonstra și cu argumente gadameriene că ideea unui univers de sensuri de sine stătător, care nu este comparabil cu alte universuri de acest tip, este un concept inconsistent.

De aici totuși nu decurge neapărat un etnocentrism metodic. Rorty și Alasdair MacIntyre apără un model asimilator al înțelegerii, conform căruia interpretarea radicală înseamnă fie asimilarea în standardele proprii de raționalitate, fie o conversie, adică un fel de supunere față de raționalitatea unei concepții complet străine asupra lumii. N-am putea fi capabili să înțelegem decât ceea ce ține de dictatele unei limbi revelatoare a unei lumi. Această descriere i se potrivește cel mult momentului de început al unei interpretări – o situație tulburătoare care cere un efort hermeneutic, de vreme ce îi face pe participanți să resimtă cât se poate de conștient caracterul

Filosofie într-un timp al terorii unilateral și limitărilor pozițiilor lor inițiale. Luptându-se cu dificultățile înțelegerii, oamenii trebuie să-și lărgască, încetul cu încetul, perspectivele lor originale și, în cele din urmă, să le concilieze. Și pot reuși o astfel de „fuziune a orizonturilor”.

În virtutea capacității lor speciale de a-și asuma rolurile de „Vorbitor” și „ascultător”. Asumându-și aceste roluri într-un dialog, ei antrenează o simetrie fundamentală pe care, în fond, orice situație de vorbire o cere. Când un vorbitor nativ află cum se folosește sistemul pronumelor personale, el capătă astfel competența de a schimba perspectivele între prima și a doua persoană. Și, în cursul schimbului reciproc de perspective, se poate dezvolta un orizont comun de presupoziii de bază în care ambele părți performează o interpretare care nu este adoptată sau convertită etnocentric, ci, mai degrabă, împărtășită *intersubiectiv*.

Acest model explică de ce încercările de înțelegere au o șansă de reușită doar în condițiile simetrice ale schimbului *reciproc* de perspective. Bunele intenții și absența violenței manifeste sunt, desigur, de ajutor, dar nu sunt suficiente. Fără structurile unei situații comunicative fără perturbări, rezultatele sunt întotdeauna susceptibile

de a fi fost forțate. Firește, în majoritatea timpului, ceea ce se exprimă în selectivitatea, în capacitatea de a lărgi perspectiva obținută și în nevoia de a o corecta este doar inevitabila imperfecțiune a minții umane.

Totuși, asemenea eșecuri normale sunt adesea imposibil de distins de acel moment special de orbire pe care interpretările îl datorează urmelor de asimilare forțată la constrângerile impuse de o instanță superioară. Din această cauză, comunicarea este întotdeauna ambiguă, suspectă de violență latentă.

Dar când comunicarea este ontologizată sub forma acestei descrieri, când nu se vede în ea „nimic altceva decât” violență, se ratează aspectul esențial: că puterea critică de a pune opreliște violenței, fără să o reproducă în cercuri de noi violențe, nu poate sălășlui decât în *telos-ul* înțelegerii reciproce și în orientarea noastră către această finalitate.

Fundamentalism și teroare

G.B.

— *Globalizarea ne-a determinat să reconsiderăm conceptul de suveranitate ai dreptului internațional. Cum vedeți rolul organizațiilor internaționale vizavi de el? Cosmopolitismul, una dintre ideile centrale ale Iluminismului, mai poate oare avea vreun rol în circumstanțele actuale*¹?

J.H.

— Cred că ideea existențialistă a lui Carl Schmitt conform căreia „politicul” constă exclusiv în autoafirmarea unei identități colective împotriva unor alte identități colective, e falsă și periculoasă dacă avem în vedere consecințele ei practice. Ontologizarea relației prieten-dușman sugerează că încercările de juridizare cosmopolită a relațiilor dintre subiecții beligeranți ai dreptului internațional sunt sortite să servească la camuflarea intereselor particulare într-o aparență universalistă. Dar cum ar putea cineva, păstrându-și această opinie, să nu țină cont de faptul că regimurile totalitare ale secolului XX, cu crimele lor politice în masă, au respins într-un mod fără precedent prezumția de nevinovăție din dreptul internațional clasic? Din acest motiv istoric ne găsim, de ceva timp deja, în tranziția de la dreptul internațional clasic la ceea ce Kant anticipase ca situație cosmopolită a „cetățenilor lumii”. Acesta este un fapt și, mai mult, normativ vorbind, nu văd nicio alternativă rezonabilă la această

evoluție. Cu toate acestea, există handicapuri care nu pot fi trecute cu vederea.

De la tribunalele de război de la Nürnberg și Tokyo de la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, de la fondarea

Organizației ONU și a Declarației Drepturilor Omului a ONU, de la politica mai activă cu privire la drepturile omului de după sfârșitul războiului rece, de la controversata intervenție

NATO în Kosovo, și, în cele din urmă, de la declarația de război împotriva terorismului internațional, odată cu toate aceste evenimente ambivalența acestei tranziții a ieșit mai clar în evidență.

Pe de-o parte, ideea unei comunități internaționale care elimină starea naturală dintre națiuni prin penalizarea efectivă a războaielor de agresiune, a genocidului, a crimelor

Filosofie într-un timp al terorii împotriva umanității și prin sancționarea violărilor drepturilor omului a prins contur în ONU și în instituțiile sale.

Tribunalul de la Haga derulează procesul împotriva lui Slobodan Miloșevici, un fost șef de stat. Cei mai înalți judecători britanici aproape că au împiedicat repatrierea lui Augusto

Pinochet, un fost dictator criminal. O curte penală internațională este pe cale de a fi înființată. Principiul neintervenției în treburile interne ale unui stat suveran a fost subminat. Rezoluțiile Consiliului de Securitate al ONU i-au retras guvernului irakian dreptul de folosire liberă a propriului spațiu aerian.

Soldații Națiunilor Unite garantează siguranța guvernului post-taliban din Kabul. Macedonia, care se afla în pragul unui război civil, a acceptat, sub presiunile Uniunii Europene, cererile minorității albaneze.

Pe de altă parte, organizarea mondială nu e, de cele mai multe ori, altceva decât un „tigru de hârtie”. Ea depinde de bunăvoința de a coopera a marilor puteri. Consiliul de Securitate nu poate respecta decât selectiv principiile declarate ale comunității internaționale, chiar și după evenimentele din

1989. Așa cum o demonstrează tragedia de la Srebrenica, trupele Națiunilor Unite nu sunt întotdeauna în poziția de a impune garanțiile promise. Dacă, în fapt, Consiliul de Securitate devine incapabil să ia unele decizii, așa cum a fost în cazul conflictului din Kosovo, și dacă, în locul lui, o alianță regională ca NATO acționează fără mandat, acestea

ne revelează diferența inevitabilă de putere dintre autoritatea legitimă, dar slabă, a comunității internaționale și forța reală a unor state-națiune capabile de acțiune militară, dar care își urmăresc propriile interese.

Discrepanța dintre ce ar trebui și ce poate fi făcut, dintre justiție și putere aruncă o lumină negativă atât asupra credibilității ONU, cât și asupra practicilor intervenționiste ale unor state neautorizate care nu fac decât să uzurpe un mandat – chiar dacă pentru o cauză bună – și să transforme ceea

Fundamentalism și teroare ce ar fi justificabil ca o acțiune menită să păstreze ordinea într-un act de război. Acțiunile menite să păstreze ordinea ajung adesea să nu mai poată fi distinse, de un război dintre cele mai obișnuite. Acest amestec confuz al politicilor clasice ale puterii, al respectării alianțelor regionale și al tentativelor întemeierii unui regim cosmopolit nu numai că adâncesc opoziția dintre interesele Nordului și Sudului, Estului și Vestului în interiorul ONU, ci hrănesc și neîncrederea superputerii față de orice restricții normative care îi restrâng libertatea de mișcare. Aceasta, la rândul ei, alimentează dezacordul crescând dintre țările anglo-saxone și cele continentale. Primele își găsesc inspirația în „școala realistă” a relațiilor internaționale, pe când cele din urmă preferă o legitimare normativă și o transformare gradată a dreptului internațional într-o ordine cosmopolită.

În timpul războiului din Kosovo sau chiar în politica față de Afghanistan se pot vedea clar diferențele respective în stabilirea „ordinii de zi”. Această tensiune între scopurile mai degrabă pragmatice (și de putere) și cele normative va fi rezolvată numai dacă, la un moment dat, marile alianțe continentale, ca UE, NAFTA [Acordul pentru Comerț Liber în

America de Nord] și ASEAN¹ vor deveni actori capabili să stabilească acorduri transnaționale și să preia responsabilitatea pentru o și mai strâns legată rețea transnațională de organizații, de instanțe de decizie și practici. Numai cu acest tip de jucători globali capabili să formeze o contragreutate politică pentru expansiunea globală a piețelor, care o iau înaintea oricărui cadru politic, ar putea ONU să găsească o bază pentru implementarea unor programe și politici generoase.

G.B.

— Mulți au admirat universalismul pe care l-ați apărut în scrierile dumneavoastră de filosofie morală și politică, dar au fost și mulți care l-au criticat. Ce are de-a face acest

1 Asociația Națiunilor din Asia de Sud-Est (G.B.).

Filosofie într-un timp al terorii *universalism cu toleranța*? Nu este toleranța un termen paternalist pentru care conceptul de „ospitalitate” sau „prietenie” ar fi un substitut mai bun?

J.H.

— Conceptul de toleranță și-a avut cu siguranță semnificația sa de-a lungul istoriei. Amintiți-vă, de exemplu, de

Edictul de la Nantes, prin care regele francez le-a permis hughenotilor, o minoritate religioasă, să-și practice credințele și ritualurile cu condiția de a nu pune la îndoială autoritatea tronului regesc și supremația catolicismului. Toleranța a fost practică secole la rând în acest spirit paternalist. Natura unilaterală a declarației prin care un conducător suveran, sau cultura majorității, este dispus, discreționar, să „tolereze”.

practicile deviate ale minorității este paternalistă. În acest context, actul tolerării păstrează ceva dintr-un act de milostenie sau din „a face o favoare”. Una dintre părți îi permite celeilalte un anumit grad de deviere de la „normalitate”, cu o condiție: ca minoritatea tolerată să nu treacă peste „pragul de toleranță”. Criticile s-au îndreptat, și pe drept cuvânt, împotriva „concepției de permisiune” autoritare, deoarece este clar că pragul de toleranță, care separă ceea ce este încă „acceptabil” de ceea ce nu este, este stabilit arbitrar de către autoritatea existentă. Iar impresia care decurge de aici este aceea că toleranța, de vreme ce nu poate fi practică decât în interiorul unor granițe dincolo de care ea ar înceta, conține un nucleu de intoleranță. Această considerație este reflectată în întrebarea dumneavoastră.

Astăzi, de exemplu, întâlnim acest paradox în conceptul de „democrație militantă”: fără libertate pentru inamicii libertății. Totuși, din acest exemplu putem să reținem că deconstrucția brută a conceptului de toleranță cade într-o capcană, pentru că statul constituțional contrazice tocmai premisa de la care derivă sensul paternalist al conceptului tradițional de

„Toleranță”. Într-o comunitate democratică ai cărei cetățeni își acordă reciproc drepturi egale nu este loc pentru o autoritate

Fundamentalism și teroare căreia să i se permită să determine

unilateral limitele a ceea ce e de tolerat. Pe baza drepturilor egale ale cetățenilor și a respectului reciproc, nimeni nu are privilegiul de a stabili limitele toleranței din punctul de vedere al preferințelor și al orientărilor axiologice proprii. Desigur, pentru a accepta credințele altor oameni fără a le accepta adevărul și pentru a tolera alte moduri de viață fără a le aprecia valoarea intrinsecă, așa cum o apreciem pe cea a modului nostru de viață, este nevoie de un standard comun. În cazul unei comunități democratice, această bază de valori comune se găsește în principiile Constituției. Cu siguranță, și aici se nasc dispute în legătură cu adevăratul înțeles al acestor principii. Ce este important însă este caracterul unic de reflexivitate de care se bucură principiile constituționale. Explicarea acestei probleme complexe ne aduce iarăși la cheștiunea universalismului.

Pentru contradicțiile interpretării Constituției, Constituția însăși a luat prevederile necesare. Există instituții și proceduri care să stabilească limitele a ceea ce mai poate fi încă sau nu mai poate fi considerat ca „fiind în spiritul Constituției”. Asta se aplică în particular unui fel de agitații publice care reneagă „bazele Constituției” (așa cum este astăzi cazul extremismului islamic). Într-o manieră interesantă, într-o comunitate care tolerează „nesupunerea civilă”, protecția constituțională se extinde chiar și dincolo de ordinea stabilită, dincolo de toate practicile și instituțiile sub forma căroră

„”; ea și-a explicitat propriul conținut normativ și prin care ea și-a exprimat forța unificatoare. Tolerând nesupunerea civilă.

„... Constituția se dilată autoreflexiv pentru a acoperi chiar și condițiile în care propriile ei limite pot fi depășite. O Constituție democratică poate astfel tolera rezistența din partea dizidenților care, după ce au epuizat toate căile legale, se opun totuși deciziilor luate în mod legitim. Ea doar impune condiția ca această rezistență care încalcă regula să fie justificată plauzibil, în spiritul și litera Constituției, și administrată prin

Filosofie într-un timp al terorii

Fundamentalism și teroare mijloace simbolice, care să confere luptei caracterul unui apel nonviolent la majoritate, pentru ca aceasta din urmă să reflecteze încă o dată asupra deciziilor ei. În acest fel, proiectul democratic al realizării drepturilor civile egale se hrănește de fapt din rezistența minorităților, care, deși azi sunt văzute de majoritate ca inamici ai democrației, mâine se *pot* dovedi, de fapt, a fi

prietenii ei autentici.

Pentru a ne întoarce la întrebarea dumneavoastră, această depășire reflexivă a granițelor toleranței într-o „democrație militantă” se datorează naturii universaliste a bazei legale și morale a unei ordini liberale. În sens strict, „universalism”.

semnifică individualismul egalitar al unei moralități care cere recunoașterea reciprocă, în sensul respectului egal și al considerației reciproce pentru toți. Calitatea de membru al acestei comunități morale, care este inclusivă și, prin urmare, deschisă tuturor, promite nu doar solidaritate și incluziune nediscriminatorie, ci și drepturi egale pentru protejarea individualității și alterității tuturor.

Discursurile inspirate de această idee se disting de toate celelalte discursuri prin două caracteristici esențiale. Pe de-o parte, discursurile universaliste ale legii și moralității pot fi tratate și ca o formă deosebit de perfidă de legitimare, de vreme ce interese particulare se pot ascunde în spatele fațadei strălucitoare a universalității echitabile. Această funcție ideologică, care a fost deja denunțată de tânărul Marx, formează bazele resentimentului lui Carl Schmitt, atunci când el pune

„Umanitatea” – insistența asupra standardelor individualismului egalitar – în aceeași oală cu „bestialitatea”. Ceea ce fasciștii ca Schmitt par să piardă din vedere și ceea ce Marx a văzut clar este cealaltă caracteristică a acestui discurs: acea autoreferință aparte care face din el vehiculul pentru autocorectarea proceselor de învățare. La fel cum orice obiecție ridicată împotriva aplicării selective sau unilaterale a standardelor universaliste trebuie să presupună aprioric tocmai aceste standarde, orice demascare deconstructivă a utilizării, ca vâl ideologic, a discursurilor universaliste presupune de fapt punctele de vedere critice propuse tocmai de aceste discursuri. Universalismul moral și legal este astfel închis, autoreflexiv, în sensul că practicile sale imperfecte nu pot fi criticate decât pe baza propriilor lui standarde.

G.B.

— *O ultimă întrebare: care sunt părerile dumneavoastră despre eroism?*

J.H.

— Curajul, disciplina și altruismul demonstrate de pompierii din New York, care pe 11 septembrie și-au pus de bunăvoie viețile în

joc pentru a-i salva pe ceilalți sunt admirabile. Dar de ce trebuie să fie numiți „eroi”? Poate că acest cuvânt are în engleza americană conotații diferite de cele din germană. Mi se pare că ori de câte ori sunt onorați „eroii” se ridică următoarea întrebare: cine are nevoie de ei și de ce?

Chiar și în acest sens mai vag al termenului se poate înțelege avertismentul lui Bertold Brecht: „Vai de pământul care are nevoie de eroi”.

I

Reconstruind terorismul

HABERMAS

De peste patru decenii, gândirea lui Habermas a fost centrată pe ideea că democrația și lupta publică pentru cea mai bună formă a acesteia reprezintă cheia rezolvării problemelor aparent insurmontabile. Democrația, în perfectabilitatea ei structurală, este și mijlocul, și scopul emancipării individuale și sociale. În secolul al XVIII-lea, Kant a definit emanciparea ca procesul maturizării civice care înzestrează indivizii cu încrederea de sine pentru a-și folosi propria rațiune și înțelegere. O asemenea maturitate este condiția obligatorie pentru participarea egală și liberă la o comunitate structurată politic ca o democrație constituțională. Habermas a crescut în Germania de după cel de-al Doilea Război Mondial, când democrația nu era doar o realitate, ci o realitate îmbrățișată cu pasiune. Această poziție îl determină să sublinieze emanciparea ca „o foarte specială experiență personală, pentru că, în cadrul ei, procesul de autoînțelegere se leagă de o creștere a autonomiei” ¹. Cu alte cuvinte, tipul de emancipare pe care îl stimulează democrația la indivizi îi aduce în situația de a trăi nemijlocit interdependența dintre autocunoaștere și libertate.

Cu cât cineva se examinează discursiv mai mult, prin conversație și dialog, cu atât mai liber poate gândi și acționa.

Cultivarea autocunoașterii este printre cele mai vechi aspirații ale filosofiei. „Cunoaște-te pe tine însuți” a fost

¹ Jürgen Habermas, „What Theories Can Accomplish”, în *The Past As*

Future, Nebraska University Press, 1994, p. 103.

Filosofie într-un timp al terorii inscripționat deasupra intrării sanctuarului de la Delphi, dedicat lui Apollo, cel mai devotat rațiunii dintre toți. Totuși, pentru Habermas, autocunoașterea trebuie să fie

orientată spre un scop foarte precis, acela de dezvoltare a autonomiei judecății și a libertății de acțiune – cei doi piloni ai proiectului modernității canonizat de Kant. Acest înțeles al autocunoașterii este o temă mereu reluată în filosofia lui Habermas, încă de la *Cunoaștere și comunicare* (1962). În această lucrare.

Habermas compară teoria socială cu psihanaliza. Această mișcare scoate în evidență faptul că, pentru Habermas, autonomia individuală nu este indiscutabilă, ca și când ar fi un dat natural al subiecților umani. O vede, mai degrabă, ca o funcție a schimbului interpersonal. Dialogul pe care îl are un pacient cu terapeutul său nu este manipulativ sau exploatator, ci are scopul de a stimula potențialul uman în direcția autorefectării și autocunoașterii. Totuși, comparația dintre psihanaliză și teoria socială stă în picioare doar la nivelul structurilor metodologice și al conceptelor de bază, pentru că Habermas nu a conceput niciodată societatea ca un subiect unitar care întreține cu teoreticianul social aceeași relație asimetrică pe care pacientul o are cu terapeutul său. Autonomia, pentru el, a fost întotdeauna o funcție a unei simetrii sau egalități fundamentale între interlocutori, o simetrie încorporată în conceptul de participare democratică.

De pe la sfârșitul anilor '70, Habermas a început să încadreze problemele autonomiei și participării în exercițiul comunicării cotidiene. De la publicarea monumentalei sale *Teorii a acțiunii comunicative* (1981), ipoteza sa a fost că înțelegem cine suntem ca agenți autonomi din relațiile noastre elementare cu ceilalți. Cea mai „elementară” dintre aceste relații este actul comunicării prin limbaj. Punctul de vedere al lui

Habermas este, prin urmare, că substanța comunicării e înțelegerea reciprocă; și totuși, înțelegerea nu poate apărea într-un context complet nereglementat, adică unul în care

Reconstruind terorismul predomină minciunile, mistificarea și manipularea. Pentru succesul comunicării e nevoie, și din partea vorbitorului, și din cea a ascultătorului, de un oarecare angajament de a spune adevărul și de a exprima exact ce gândești. Aceasta face din comunicare o practică rațională care permite formarea unui consens liber înfăptuit între interlocutori. Un astfel de consens este analog din punct de vedere structural cu natura nerestrictivă a dezbaterii care stă la baza deliberării democratice.

De fapt, e destul de simplu: de câte ori exprimăm ce gândim „ridicăm pretenția că ceea ce am spus este adevărat sau drept sau corect. Cu această pretenție, o mică fărâmbă de idealism pătrunde în viața noastră cotidiană, pentru că astfel de pretenții de validitate nu pot fi până] a urmă rezolvate decât cu argumente. În același timp, știm că argumentele care ni se par valide astăzi se pot dovedi false mâine, în lumina unor noi experiențe și a unor noi informații.¹

Pretenția că ceea ce spun este valid – indiferent că prin valid înțeleg adevărat, drept sau corect – este „fărâmba de idealism” pe care o vede Habermas pătrunzând „în viața noastră cotidiană”. În timp ce e posibil ca indivizii să decidă să nu spună adevărul și ca informația să circule într-o formă distorsionată, din motive politice, comerciale sau personale, nu toată lumea se poate comporta manipulativ tot timpul. Dacă s-ar întâmpla așa, categoria minciunii, definită prin opoziție cu cea a spunerii adevărului, s-ar pierde; însușirea tradiției ar deveni imposibilă; și, în cele din urmă, comunicarea nu s-ar produce.

Pentru Habermas, cu cât se infiltrează în viața noastră de zi cu zi mai multe fărâme de idealism, cu atât comunicăm mai eficient cu ceilalți și avansăm mai mult în a ne înțelege pe noi

¹ Habermas, „What Theories Can Accomplish”, în *The Past as Future*, op. cit., p. 102.

Filosofie într-un timp al terorii și pe ceilalți. Acest fapt ne permite să devenim indivizi mai autonomi, agenți mai maturi și mai emancipați și, în cele din urmă, cetățeni mai raționali. Dacă emanciparea este strămutată în exercițiul comunicativ cotidian, ea își pierde caracterul de experiență extraordinară: evenimentul istoric unic al imaginației lui Kant. În esență, Habermas o rearticulează ca pretenția de validitate ce este atașată fiecărui act de vorbire direcționat dinspre un vorbitor spre un ascultător, într-o situație non-manipulativă și nemistificatoare.

Telul filosofiei este să ofere o *reconstrucție* a condițiilor care fac comunicarea nu doar posibilă, ci și eficientă și productivă, atât la nivel individual, cât și la nivel social. Reconstrucția acestor condiții furnizează filosofici un instrument critic precis cu care să evalueze prezentul și distorsionările lui în comunicare. Spre deosebire de filosofia politică clasică, a cărei sarcină este să schițeze cerințele pentru o societate bine orânduită și dreaptă, abordarea lui Habermas oferă filosofiei posibilitatea diagnosticării bolilor societății în termeni

de defecte în comunicare.

Este terorismul un defect în comunicare? Dacă da, apare la nivelul comunicării locale – în limitele unei singure culturi, națiuni, religii – sau la nivelul comunicării globale? Fie că e local sau global, fie amândouă, cine este răspunzător?

Dialogul meu cu Habermas a gravitat în jurul acestor întrebări decisive. Habermas și-a expus întregul cadru filosofic pentru a interpreta atacurile din 11 septembrie, cea mai de proporții și mai atroce misiune teroristă săvârșită vreodată.

Ca întreg, dialogul are structura unui studiu de caz: analiza acestui eveniment particular permite o interpretare a terorismului global care ajută la demascarea caracterului periculos de alunecos al conceptului. Scopul eseului meu este să recapitulez principalele argumente pe care le-a avansat Habermas și să le plasez în contextul mai larg al filosofiei sale. Înțelegând cum se încadrează ele în proiectul său filosofic, cititorul va

Reconstruind terorismul putea să meargă pe aceeași cale pe care Habermas a urmat-o pentru a ajunge la aceste concluzii asupra terorismului. De asemenea, va putea să înțeleagă o serie de implicații care, mai ales pentru cei care nu cunosc opera lui Habermas, pot fi cu ușurință scăpate din vedere.

11 septembrie: primul eveniment istoric mondial

Este un mare privilegiu să determini o minte de calibrul lui Habermas să se consacre citirii și interpretării unui eveniment care a tulburat atât de puternic un anumit sentiment al siguranței pe care ni l-am îngăduit după sfârșitul războiului rece. Printr-o coincidență, Habermas se afla la New York în săptămânile de după atacul terorist care a distrus Turnurile

Gemene, o parte a Pentagonului din Washington, D.C., și a doborât un avion comercial plin cu pasageri în vestul Pennsylvaniei. Trăirea directă a consecințelor i-a dat o perspectivă complet diferită asupra gradului de devastare emoțională pe care new-yorkezii au suferit-o la 11 septembrie.

Dialogul nostru a pornit de la constatarea de către Habermas a prăpastiei ireductibile dintre fapt și reprezentare, perspectivele persoanei întâi și a celei de-a treia. El recunoaște deschis că numai după ce a ajuns la New York a devenit palpabilă pentru el întreaga intensitate emoțională a acestei prăpastii. Până și Habermas,

neînduplecat apărător al infinitelor beneficii a ceea ce poate fi exprimat prin vorbire, a admis forța inexprimabilului amintindu-și povestea unui prieten care a privit tragedia de pe acoperișul casei sale. Oricât de plastice și șocante ar fi fost, imaginile de pe ecranul televizorului său din Germania au fost livrate în format *breaking news*, permițând posibilitatea unei perspective la persoana a treia. În schimb, new-yorkezii ca mine erau târâți într-un haos existențial și senzorial: nu doar mirosul atotpătrunzător care

Filosofie într-un timp al terorii

Reconstruind terorismul a planat în Manhattan mai multe săptămâni, dar și țipătul ascutit al sirenelor, de obicei pierdut în poluarea acustică, care penetra încontinuu liniștea lăsată de absența circulației aeriene – de obicei, o mare cupolă de dăre lăuate de avioane și de zumzete încrucișate deasupra orașului.

Și totuși, după cum remarcă Habermas, niciodată până atunci nimeni nu primise atâta realitate de la un ecran de televizor cât au primit oamenii de pretutindeni în 11 septembrie. Materialul filmat atunci nu a fost editat, nu a fost nici măcar produs pentru acoperirea mediatică a evenimentului, și asta face din el, în cuvintele lui Habermas, „primul eveniment istoric mondial”.

Probabil că 11 septembrie poate fi numit primul eveniment istoric mondial în cel mai strict sens: impactul, explozia, prăbușirea lentă – tot ceea ce nu mai era Hollywood, ci mai degrabă o realitate înspăimântătoare, s-a petrecut, literalmente, în fața „martorului ocular universal” care era publicul global.

O comparație cu reacția lui Habermas la Războiul din

Golf clarifică mai departe percepția lui asupra caracterului unic al lui „11 septembrie”. Și în acel caz el a fost o voce publică activă. În ianuarie 1991, când a izbucnit Războiul din

Golf, lumea a fost uimită de cât de „înscenat” părea războiul:

a stârnit, scria el mai târziu, „comparații cu jocurile video, cu *play-backul* înnebunitor de irezistibil al unui program electronic” 2. Cu toate acestea, „noi, observatorii din afară, eram cu toții prea conștienți că o bună bucată de realitate – de fapt.

1 Dintr-o perspectivă comunicațională, Războiul din Golf a fost prezentat publicului ca un montaj produs de media; în schimb, 11 septembrie a fost narat și televizat în timp real. Noțiunea de eveniment istoric mondial, pe care

Habermas o folosește pentru a exprima unicitatea lui 11 septembrie, trimite la simultaneitatea realității și reprezentării la nivel global sau mondial.

2 Jfârgen Habermas, „The Gulf War”, în *The Past as Future*, op. cit., p. 6.

dimensiunea agresivă a războiului – era ascunsă, și această conștientă se poate să fi stimulat propriile noastre forțe imaginative. Banda neagră de cenzură de pe ecranele televizoarelor pune în mișcare imaginația” 1. Războiul din Golf a expus publicul la o cantitate minimă de imagini filmate cu ceea ce s-a întâmplat la sol. În timp ce, în 1991, demonstrând vechea zicală că „adevărul este prima victimă de război”, publicului mondial i s-a oferit o construcție mediatică, în 2001, același public mondial a devenit „un martor ocular universal”. Tocmai acest fapt, după Habermas, face din 11 septembrie „primul eveniment istoric mondial”.

În timp ce Habermas scoate în evidență caracterul absolut unic al lui 11 septembrie din punctul de vedere al modalității sale de comunicare, el preferă să lase istoria să-i judece eventuala importanță. Dacă 11 septembrie suportă sau nu

„Comparații cu alte evenimente de impact istoric mondial”, spune el, istoria e cea care va decide. Dar cum va judeca istoria? Răspunsul la această întrebare stă, pentru Habermas, în noțiunea de „istorie efectivă” (*Wirkungsgeschichte*), teoretizată pentru prima oară de un alt filosof german: Hans-Georg

Gadamer. Pentru istoria efectivă, Gadamer indică faptul că interpretul unui eveniment trecut e condiționat, în evaluarea lui, de efectele propriului prezent. Asta îi refuză cunoașterii istorice orice grad de obiectivitate, pentru simplul motiv că suntem întotdeauna deja scufundați în istorie. În schimb, judecățile istorice se bazează pe o interacțiune specială între trecut și prezent, pe care Gadamer o numește „fuziune a orizonturilor” 2.

1 Habermas, „The Gulf War”, în *The Past as Future*, op. cit., p. 7.

2 Gadamer definește această interacțiune ca „fuziune a orizonturilor”.

Prin ea, el afirmă imposibilitatea abordării sau evaluării unei tradiții într-o manieră imediată sau pur și simplu neutră, pentru că prezentul este singurul unghi din care putem avea acces la trecut. Vezi Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Seabury Press, 1975 [H.-G.

Gadamer, *Adevăr și metodă*, Ed.

Teora, București, 2001].

86 Filosofie într-un tâmp al terorii

Contrar majorității comentatorilor politici, pariul lui

Habermas este că 11 septembrie este mai apropiat de august

1914 – începutul Primului Război Mondial – decât de atacul surpriză împotriva flotei navale a SUA de către armata japoneză la Pearl Harbour, în 1943. În această interpretare, exact ca și 1914, 11 septembrie marchează începutul unei ere de profundă instabilitate nu doar în ceea ce privește relațiile dintre Est și Vest, ci și – poate și mai tulburător – între SUA

și Europa. Reacția SUA la terorism a produs o suspiciune fundamentală față de străini și, în același timp, expectanța unui sprijin necondiționat din partea partenerilor lor politici, întâi – și mai ales – din partea Comunității Europene. Aceste două poziții, suspiciune față de străini și expectanța de sprijin necondiționat, se opun înseși naturii abordării lui Habermas a sferelor politice și etice, pe care le vede conduse de dialog și argumentare rațională.

Accentul pe argumentarea rațională ca și condiție ultimă de posibilitate a justiției este tema centrală în abordarea filosofică a lui Habermas. Este consecința uriașei dificultăți de a fi un intelectual german în epoca de după cel de-al Doilea

Război Mondial. Maturizarea într-o țară distrusă fizic și cultural de un „trecut nesurmontat” l-a făcut pe Habermas să îmbrățișeze până la ultima consecință responsabilitatea de cetățean german și european. Europa „trebuie să facă uz de unul dintre punctele forte, și anume potențialul său autocritic, forța sa de autotransformare, pentru a se relativiza și mai mult în raport cu ceilalți, cu străinii, cu neînțeleșii. Acesta e tocmai opusul eurocentrismului. Dar noi putem depăși eurocentrismul numai folosindu-ne de ceea ce e mai bun în spiritul Europei” 1. Pentru Habermas, tot ce e mai bun în spiritul

Europei este tradiția raționalistă, în care sprijinul nu este niciodată acordat fără argumentare rațională. În această

1 Habermas, „Europe’s Second Chance”, în *The Past as Future*, op. cit., p. 96.

Reconstruind terorismul tradiție, Kant se ridică deasupra tuturor, ca maestrul de nedepășit.

Într-adevăr, concepția lui Kant asupra Iluminismului se opune

noțiunii de sprijin necondiționat, pe care lui Habermas i se pare că SUA l-au cerut de la aliații săi după 11 septembrie.

Pentru Kant, Iluminismul marchează eliberarea umanității de supunerea oarbă față de autoritate, cucerită prin autoafirmarea rațională. Iluminismul este „libertatea de a *folosi public* rațiunea proprie în toate privințele” 1. Să afirmi că exercițiul rațiunii este dependent de „folosirea lui publică” înseamnă să afirmi că există un efect exponențial de iluminare dacă libertatea publică este funcțională. Libertatea publică stimulează libertatea „privată” pentru că, după Kant, orice individ își îmbrățișează „natural” autonomia de gândire dacă i-o permit condițiile externe. Gândirea autonomă sau libertatea privată este formularea unui argument rațional: de vreme ce, pentru

Kant, argumentele constau în schimbul dintre interlocutori care se consideră reciproc egali, însăși forma de argumentare rațională este modelată după utilizarea publică a rațiunii, chiar când argumentele sunt formulate în intimitatea minții proprii.

Dacă libertatea privată este dependentă de utilizarea ei publică, așa cum este pentru Kant, ea depinde de asemenea și de disponibilitatea unui interlocutor deschis să asculte și să răspundă onest. Să asumi perspectiva kantiană, cum face

Habermas, înseamnă să respingi *de facto* orice pretenție de sprijin necondiționat².

1 Kant, „An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, în *Kant's*

Political Writings, op. cit., p. 55.

2 Contextul social în care „utilizarea publică” a rațiunii este, într-un mod cât se poate de evident, decisivă este cadrul academic, pe care Kant îl consideră modelul ideal al schimburilor politice. „Prin utilizarea publică a rațiunii unei persoane înțeleg acea utilizare pe care oricine o poate pune în practică *în calitate de cărturar* care se adresează întregului public cititor.

Numesc utilizarea privată a rațiunii ceea ce face o persoană în cutare sau

Filosofie într-un timp al terorii

De la dreptul internațional clasic la o nouă ordine cosmopolită

Pretenția de sprijin necondiționat avansată de administrația Statelor Unite nu doar față de aliații săi politici, ci și față de „lumea

civilizată”, este pentru Habermas doar una dintre caracteristicile erei de după 11 septembrie. O alta este aceea că amenințarea terorismului global a accelerat nevoia de transformare a dreptului internațional clasic în noua ordine cosmopolită, la scară mondială.

Timp de cel puțin 3 decenii, globalizarea financiară și politică a exercitat presiuni asupra formei organizaționale a statului-națiune, conceput ca stat teritorial. Această îmbătrânire ridică o întrebare: cât va rezista forma statului-națiune și, în final, cu ce va fi ea înlocuită? Intervenția politică a lui cutare *post civil*, sau funcție, care i s-a încredințat” (HM., p. 55). Utilizarea privată a libertății, pe care Kant o califică tot drept „civilă”, este ceea ce numim adesea „discernământ individual”, exercițiul judecății individuale în limitele stabilite de sistemul legal, ca și de circumstanțele responsabilităților sociale ale fiecăruia. Pentru Kant, a gândi liber în sensul teoretic și a acționa liber la nivel practic sunt funcții distincte și totuși structural interdependente:

„Un grad mare de libertate civilă pare avantajos pentru libertatea *intelectuală* a oamenilor, și totuși îi ridică și bariere insurmontabile. Invers, un grad mai mic de libertate civilă lasă loc libertății intelectuale să se extindă la maximumul posibilităților ei” (*ibid.*, p. 59).

Deși poate să pară că un grad mai mare de libertate civilă stimulează libertatea intelectuală, Kant ne atrage atenția că nu se întâmplă întotdeauna așa. Libertatea civilă sau puterea discreționară cere exercițiul regulilor. În absența regulilor, ea devine o problemă de preferință personală, și nu rezultatul argumentării raționale a opțiunii sau poziției cuiva. Libertatea intelectuală sau puterea celui mai bun argument nu se poate dezvolta așadar decât într-un context reglementat democratic, în care indivizii se simt suficient de abilitați ca să dezbată validitatea regulilor cărora li se supun. Punctul de vedere al lui Kant, pe care Habermas îl împărtășește, este că, dacă restricțiile legislației le permit cetățenilor să își utilizeze public rațiunea, atunci și

„Luminarea” va urma. În acest fel, bărbați și femei își vor împlini natura umană, al cărei „destin original”, spune Kant, stă „în luminare” (*ibid.*, p. 59).

Reconstruind terorismul

Habermas cu prilejul unificării celor două republici germane în 1989 vorbește de la sine despre poziția sa în ceea ce privește destinul

statului-națiune. Umbra lungă a lui Kant se face simțită în afirmația lui Habermas că ar fi o greșeală pentru cetățenii germani să-și găsească identitatea în tradiție.

Pentru el, singura articulare politică legitimă a identității unei națiuni, cu sau fără un trecut de nestăpânit, este „patriotismul constituțional”, în care devotamentul față de Constituție certifică participarea consensuală a tuturor cetățenilor. Un asemenea devotament exprimă în egală măsură și atașamentul față de ideea drepturilor universale pe care el o consideră a fi condiția coexistenței ființelor umane, mai ales într-o societate

complexă și multiculturală. La câteva luni după căderea zidului din Berlin, care a dus la unificarea celor două republici germane, Habermas scria următoarele rânduri:

Dacă nu ne eliberăm de noțiunile confuze legate de statul-națiune, dacă nu scăpăm de accesoriile naționalității și comunității de credință, nu vom fi capabili să mergem mai departe, despovărați, pe însăși calea pe care am ales-o

1 mai demult: calea spre o societate multiculturală, calea spre un stat federal cu mari diferențe regionale și cu o puternică forță federală și, mai presus de toate, calea spre un stat european unificat, cu mai multe naționalități. O identitate națională care nu se bazează în principal pe înțelegerea de sine republicană și pe patriotismul constituțional intră inevitabil în conflict cu regulile universale ale coexistenței mutuale a ființelor umane¹.

Noțiunea de patriotism constituțional este un folositor punct de plecare pentru a vorbi despre viziunea lui Habermas asupra posibilității unei noi ordini cosmopolite, pe care o recunoaște ca fiind cea mai presantă provocare cu care se

1 Habermas, „Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry

DM-Burgers”, în *When the Wall Came Down*, op. cit., pp. 86-102.

Filosofie într-un timp al terorii confruntă scena geopolitică după atacurile teroriste din 11 septembrie.

Pentru a scăpa de orice fel de atavisme, gândirea politică trebuie să abandoneze ideea că politica este altceva decât un schimb comunicațional a cărei cerință centrală este ajungerea la un acord

rațional cu privire la ceea ce vrem să semnificăm atunci când vorbim unii cu ceilalți. Vorbitorii și ascultătorii semnează implicit acest acord de fiecare dată când comunică, pe orice subiect și în orice spațiu, privat sau public, etic sau politic. Politica nu este, prin urmare, diferită de modalitățile de comunicare specifice schimburilor cotidiene. În politică, la fel ca în comunicarea obișnuită, nu pot domina minciuna și manipularea, înșelătoria și dezacordul, pentru că astfel comunicarea ar fi imposibilă. Ca și în cazul comunicării cotidiene, obiectivul nostru ar trebui să fie eficientizarea esenței comunicaționale a politicii, pentru că acest fapt ar întări în mod semnificativ identificarea fiecărui cetățean cu comunitatea lui doar pe baza regulilor ei constituționale.

Habermas îl consideră pe filosoful german al dreptului

Carl Schmitt emblematic pentru modul greșit în care se gândește despre politică. Opoziția lui față de acest personaj foarte controversat¹ demonstrează cât de neîndurător este Habermas față de acele aspecte ale culturii germane și europene pe care el le asociază cu politicile naționaliste și cu valorile prepolitice ale etnicității și ale „comunității de credință”. Habermas

În ciuda afiliației lui politice cu naștii, care afectează în mod clar multe dintre opiniile sale, Carl Schmitt rămâne subiectul unei dezbateri productive printre tinerii teoreticieni ai politicii și filosofi ai dreptului. Vezi, de exemplu.

Gershon Weiler, *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on*

Thomas Hobbes, Hollowbrook Publishers, 1994; Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, University of Chicago Press, 1995 și

The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between

Politica! Theology and Political Philosophy, University of Chicago Press.

1998; John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against*

Politics as Technology, Cambridge University Press, 1997.

Reconstruind terorismul crede că prima lui datorie civică, în calitate de cetățean german, este să preia doar ceea ce se justifică rațional și ceea ce a rezultat dintr-un consens.

Membru din 1933 al Partidului Nazist, Schmitt a fost poate cel

mai proeminent constituționalist al celui de-al Treilea Reich; arestat în 1945, lui Schmitt i s-a interzis să mai țină cursuri și s-a autoexilat. Schmitt a fost de părere că dinamica istoriei europene moderne este determinată de căutarea unei sfere neutre, lipsite de conflicte violente și de contestări intelectuale. Această istorie se naște din reacția împotriva războaielor religioase care au schilodit Europa în secolul al XVI-lea. După Schmitt, mai multe pericole expansioniste amenință Europa, făcând ca dorința sa de pace să fie irealizabilă. De la primele sale scrieri din anii '20, din perioada Republicii de la Weimar, Schmitt a fost obsedat de expansiunea Rusiei Sovietice, unde abdicarea țarului, în 1917, a fost urmată de un război civil. În ochii săi, Rusia se consacraseră asimilării tuturor posibilităților tehnologice, pentru a-și dezvolta o armată din ce în ce mai puternică. În scrierile sale de după al Doilea Război Mondial, Schmitt și-a extins obsesia și asupra unui alt gigant al scenei internaționale: Statele

Unite ale Americii. În fața acestor amenințări, Europa rămânea pentru Schmitt leagănul conceptului și rânduiei statelor suverane, care se păstrează în echilibru unul față de celălalt prin intermediul dreptului internațional¹.

În dialogul nostru, Habermas afirmă că, după Schmitt, hotarele țărâmului politic sunt stabilite prin autoafirmarea

1 De vreme ce colonialismul britanic a întârziat instaurarea, în lume, a acestui model al națiunilor suverane, tendințele imperialiste pe care Schmitt le atribuie și URSS-ului, și Statelor Unite au făcut același lucru. Pentru a înțelege rolul pe care Schmitt l-a atribuit Europei, vezi John McCormick.

„Carl Schmitt's Europe: Cultural, Imperial and Spațial Proposals for

European Integration, 1923-1955”, lucrare prezentată la Institutul Universitar European, Florența, în 1999 și 2000. Vezi și McCormick, *Carl Schmitt's*

Critique of Liberalism, op. cit., capitolul 2.

Filosofie într-un timp al terorii unei identități colective prin opoziție cu o alta: o națiune suverană nu se bazează pe auto-determinarea libertăților civice, ci pe opoziția dintre specificul unei națiuni etnice și celelalte.

Să definești politicul astfel înseamnă, pentru Habermas, să

„Ontologizezi” relația prieten-dușman și să o transformi în

substanța sau esența politicii. Și tocmai pe baza acestei premise dezvoltă Schmitt suspiciunea că dreptul internațional ar putea fi în slujba intereselor expansioniste ale actorilor mai puternici. Habermas respinge acest mod de a gândi nu doar pentru că ancorează politica în valori și în presupoziii care sunt prepolitice, ci și pentru că minimizează legitimitatea internă a dreptului internațional, reducându-l la rolul de mediator contingent între actorii politici naționali.

Dar cum ar putea cineva, păstrându-și această opinie, să nu țină cont de faptul că regimurile totalitare ale secolului al XX-lea, cu crimele lor politice în masă, au respins într-un mod fără precedent prezumția de nevinovăție din dreptul internațional clasic?

Poziția lui Schmitt respinge ceea ce Habermas consideră un fapt evident: că dreptul internațional este un acord liber consimțit între parteneri egali – și trebuie arătat în toată vulnerabilitatea sa.

Habermas aclamă depășirea naționalismului de către

Europa ca o dovadă de maturitate civică și de înțelepciune.

Totuși, chiar și în Comunitatea Europeană, posibilitatea conceperii dreptului internațional dintr-un nou unghi cosmopolit va lua naștere numai când statele-națiune nu vor mai avea rolul principal. Pe măsură ce acest fapt se va întâmpla, alte

„Alianțe continentale” vor putea deveni actorii politici majori pe scena internațională. ASEAN și NAFTA sunt doar două exemple deja funcționale.

În urmă cu peste 200 de ani, Kant anticipase posibilitatea transformării dreptului internațional clasic într-o nouă ordine

Reconstruind terorismul cosmopolit. Cu o remarcabilă pătrundere politică, Kant a precizat că doar statele republicane constituționale vor putea face parte din această ordine, pentru că „fiecare națiune, pentru propria securitate, poate și ar trebui să ceară de la cele –, lalte să se asocieze într-o Constituție, similară cu cea civilă, în care să fie asigurate drepturile fiecăreia. Aceasta ar însemna constituirea unei *federații a popoarelor*” 1. Viziunea lui Kant cere ca societatea civilă să fie superpozabilă comunității internaționale; această suprapunere ar elimina automat starea naturală dintre națiuni, pe care Schmitt o descrie în schema prieten-dușman.

În imaginea cosmopolită kantiană, un simț al ospitalității ia locul animozității dintre națiuni. „Ospitalitate înseamnă dreptul unui străin

de a nu fi tratat cu ostilitate când vine pe teritoriul altcuiva". 2 Remarcând întâi că noțiunea de ospitalitate nu e legată de filantropie, ci de drept, Kant continuă să-i precizeze sensul. Străinul țiiu poate pretinde *dreptul unui oaspete*, pentru că aceasta ar presupune prietenie cu gazda. Dar oaspetele poate pretinde un *drept la refugiu*, „pentru că toți oamenii sunt îndreptățiți să se prezinte în societatea celorlalți în virtutea dreptului lor la posesiune comună asupra suprafeței pământului. De vreme ce pământul e un glob, ei nu se pot răspândi într-o arie infinită, ci trebuie să tolereze în mod necesar compania celorlalți” 1. Doar în virtutea dreptului de posesiune comună asupra suprafeței Pământului oamenii devin, prin urmare, membri ai unei comunități universale și cosmopolite concepute conform principiului după care „o violare a drepturilor într-o parte a lumii se resimte peste tot” 4. Aceasta ar conferi tuturor ființelor umane statutul de „cetățeni ai lumii”.

1 Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, în *Kant's Political Writings*, op. cit., p. 102.

2 Ibid., p. 105.

3 Ibid., p. 106.

4 Ibid., p. 107.

Filosofie într-un timp al terorii

Reconstruind terorismul în interpretarea pe care ei i-o dau cosmopolitismului, atât

Habermas, cât și Derrida îi datorează mult lui Kant. Totuși, în timp ce Derrida extinde noțiunea de ospitalitate a lui Kant ca o alternativă pentru relația prieten-dușman, Habermas insistă asupra eliminării stării naturale pe baza respectului reciproc între statele republicane constituționale. În concepția lui Habermas, instituirea unui tribunal penal internațional este prima acțiune în direcția cosmopolitismului. O alta este doborârea principiului de non-intervenție în afacerile interne ale altor state. Două exemple ale acestei doborâri au fost interdicția privind folosirea propriului spațiu aerian impusă Irakului de către ONU după Războiul din Golf, și controversa din jurul extrădării dictatorului chilian Augusto Pinochet, din

Marea Britanie, unde se afla în arest la domiciliu¹.

Totuși, Habermas e convins că ceea ce desparte momentul prezent de o tranziție completă la cosmopolitism nu este doar o

problemă teoretică, ci și una practică, întrucât deciziile comunității internaționale trebuie să fie respectate. Exemplul masacrului din 1995 din orașul bosniac Srebrenica, care se afla sub protecția forțelor de pace ale ONU, este unul care

1 în 1974, Pinochet a preluat puterea în Chile, ca rezultat al unei lovituri de stat, după care peste 3.000 de oponenți politici au fost arestați, interogați, torturați și uciși și un milion de chilieni au plecat în exil. În 1998 s-a retras din politică și și-a atribuit titlul de „senator pe viață”. În timp ce se afla la

Londra, la cumpărăturile anuale, generalul, pe care îl chinuiau niște grave dureri de spate, a fost spitalizat. Acolo a fost arestat imediat după operație.

Și-a petrecut următoarele 503 zile în arest la domiciliu, pe un domeniu din apropierea Londrei, în timp ce Camera Lorzilor dezbătea dacă să fie sau nu extrădat în Spania în vederea judecării pentru crimele lui. Vizitele de curtoazie pe care i le-a făcut fostul prim-ministru Margaret Thatcher lui

Pinochet, care fusese aliatul Marii Britanii în timpul campaniei din Insulele

Falkland, au fost criticate. Deși Camera Lorzilor i-a retras imunitatea legală care a protejat în mod tradițional șefii de stat de punerea sub acuzare pentru crime împotriva umanității, generalului i s-a permis totuși să se întoarcă în

Chile, din motive medicale. Deși considerat prea bolnav pentru a face față procesului în Santiago, a fost privat de imunitate de către Curtea Supremă din Chile, declarat criminal și ținut în arest la domiciliu.

alimentează îngrijorarea lui Habermas cu privire la „diferența inevitabilă de putere dintre autoritatea legitimă, dar slabă, a comunității internaționale și forța reală a unor state-națiune capabile de acțiune militară, dar care își urmăresc propriile interese”. Din nefericire, diferența de putere dintre autoritățile naționale și cele internaționale amenință să slăbească legitimitatea oricărei intervenții militare și să redefinească acțiunile de menținere a ordinii în termeni de război.

Terorismul și sfera publică i

Chestiunea naționalismului se află în centrul discursului lui Habermas despre terorism. Eroii războiului sfânt de astăzi, susține el,

sunt aceiași cu susținătorii naționalismului secular de ieri: dezamăgirea față de regimurile autoritariste naționaliste precum cele din Iran, Irak, Arabia Saudită și chiar

Pakistan face ca religia să fie „mai convingătoare din punct de vedere subiectiv” decât orice motivație aparținând politicii secularizate. Obiectiv vorbind, totuși terorismului i se poate totuși conferi un conținut politic, dar numai dacă are scopuri politice realiste. Altfel, e la fel cu orice activitate criminală comună. Dar cum numai viitorul poate judeca dacă scopurile terorismului au fost atinse, terorismul face obiectul unei desemnări retrospective.

Pentru Habermas, punerea în relație a scopului politic al terorismului cu îndeplinirea Țelurilor sale oferă posibilitatea unei distincții între cel puțin trei feluri de terorism: războiul de gherilă nediscriminatoriu, războiul de gherilă paramilitară și terorismul global¹. Primul este reprezentat de terorismul

palestinian, în care actul criminal este adesea dus la îndeplinire de un militant sinucigaș. Modelul războiului de gherilă

¹ Așa cum am arătat în introducere, acesta este unul dintre aspectele asupra cărora Habermas și Derrida sunt într-un profund dezacord.

Filosofie într-un timp al terorii paramilitar este propriu mișcărilor de eliberare națională și este legitimat retrospectiv de formarea statului. Al treilea, terorismul global, nu pare să aibă scopuri politice realiste, altele decât exploatarea vulnerabilității sistemelor complexe, în acest sens, terorismul global are cea mai mică șansă de a fi recunoscut retrospectiv ca o revendicare politică.

Spre deosebire de rețelele multinaționale ale teroriștilor globali, atât modelul nediscriminatoriu al activității teroriste, cât și cel paramilitar au în comun ceea ce Habermas numește profilul „partizan”, care le ancorează în zone geografice precise, în schimb, ambiguitatea și intangibilitatea reprezintă noutatea adusă de terorismul global, ca și marele său potențial distructiv care, după Habermas, are legătură cu delegitimarea guvernelor democratice. Riscul unei reacții exagerate din partea SUA după ¹¹ septembrie, ca și din partea oricărei națiuni amenințate de terorismul global, are pentru el o implicație paradoxală și tragică: în ciuda faptului că nu exprimă obiective politice realiste, terorismul global reușește în supremul scop politic al delegitimării autorității statului.

De la începutul carierei sale, Habermas a acordat o mare atenție chestiunii legitimității, care pare inextricabil legată de activitățile din sfera publică. În *Sfera publică și transformarea ei structurală* (1962), Habermas analizează rolul-cheie al sferei publice în formarea deciziilor politice din interiorul unei democrații.

Kant este, din nou, punctul de plecare al lui Habermas.

Acesta ia de la Kant viziunea asupra sferei publice ca instituție definitivă a democrației, aceea fără de care nu poate exista nicio teorie a republicanismului constituțional. Doar o sferă publică implicată activ poate deschide drumul către un schimb democratic real. Deși Habermas îl admiră pe

Kant pentru că a înfățișat o sferă publică formată în jurul argumentării raționale, și nu în jurul identităților combatanților, el îl critică totuși pentru înțelegerea sa întrucâtva elitistă

Reconstruind terorismul și burgheză a dinamicii ei. Pentru Habermas, felul în care

Kant descrie sfera publică este expresia unei ideologii burgheze care vede participarea ca pe o prerogativă a clasei de sus, predominant educată, bogată și de sex masculin¹.

Ca urmare, Habermas se avântă într-o reconstrucție critică și istorică a dezvoltării sferei publice în democrațiile occidentale moderne. De la Kant încoace, apariția comunicării de masă reprezintă în mod clar transformarea fundamentală.

Pe de o parte, ea a avut efectul pozitiv de a extinde progresiv sfera publică, extinzând participarea la un spectru mai larg de cetățeni. Pe de altă parte, sporirea cantitativă a participării a însemnat o descreștere a calității ei. Mai mulți factori au contribuit: ritmul în care informația este procesată și circulă în sfera publică face dificilă sincronizarea cu modelul comunicării pe care îl are în minte Kant atunci când vorbește despre sfera publică, și anume schimbul academic.

Dacă în schimbul academic participanților la o dezbatere li se acordă timp suficient pentru a-și gândi și formula argumentele, viteza implicată de comunicarea în masă funcționează în interesul celor care selectează și distribuie informația, mai degrabă decât în al celor care o primesc. Habermas sugerează că presiunea de a gândi și evalua repede datele are un sens politic, pentru că facilitează o percepere a politicii bazată pe persoana actorilor, și nu pe ideile pe care fiecare dintre ei le

apără². Dificultatea punerii între paranteze a setului dramatic de atribute personale se datorează forței industriei relațiilor publice, al cărei obiectiv este acela de a produce consensul.

1 Această calitate elitistă care transpare în concepția lui Kant asupra sferei publice este în consonanță cu convingerea sa că decorul academic este modelul ideal al tuturor schimburilor politice (vezi *supra*, p. 87, n. 2).

2 Argumentarea lui Habermas se intersectează cu un domeniu mai larg al discuției privind spectacularizarea politicii. Un text clasic în acest domeniu este cartea din 1967 a sociologului francez Guy Deborg, *Society of the Spectacle*, Black & Red, 1977 [G. Debord, *Societatea spectatorului*, trad. rom. de

Ciprian Mihali și Radu Stoenescu, Ed. EST, 2001].

Filosofie într-un timp al terorii între consumatorii culturii de masă. Pentru Habermas, consumul de masă și ideologia sa, consumerismul, nu numai că reduc la tăcere consensul rațional-critic, dar se și impun asupra celor mai vulnerabili participanți la sfera publică: cei al căror nivel de trai este mai mare decât nivelul lor de educație.

Acest tip de analiză este pe aceeași linie cu orientarea teoretică originală a Teoriei Critice, atât în sensul *backgroundului* său istoric și sociologic, cât și datorită preocupării sale pentru efectele negative ale culturii de masă. Habermas împărtășește cu formele de început ale Teoriei Critice o anumită descriere a demersurilor politice și sociale ale capitalismului târziu: mai mulți oameni au acces la informație, ceea ce creează pentru ei oportunități suplimentare de participare la sfera publică. Dar împărtășește și opinia că această extindere este adesea impusă cu forța și într-o manieră manipulativă, nu înfăptuită liber de toate straturile populației generale. În schimb, paradoxal, mai multă informație devine cauza atrofierii diferitelor funcții democratice. Manevrată de corporațiile multinaționale și de piața liberă neînfrânată, cultura de masă își impune așadar propriile reguli ale participării democratice:

anume, reguli utilitare care servesc interese private în loc de reguli universale care să servească interesul public.

Teoreticienii critici de la începutul anilor '30 încă sperau că acestei probleme i se putea da o soluție practică, constând din amalgamarea idealurilor Iluminismului cu marxismul: nu

1 Aceasta este în opoziție cu respingerea cărții de către doi dintre părinții

Teoriei Critice, Horkheimer și Adorno, când a fost înscrisă ca *Habilitationschrift*, dizertația pentru calificarea postdoctorală de care au nevoie profesorii germani. Amândoi au găsit că nu este suficient de critică la adresa forțelor potențial distructive pe care le implică gândirea iluministă, ca și la adresa caracterului ei, per ansamblu, complet iluzoriu. În acest sens, *Sfera publică și transformarea ei structurală* este în aceeași direcție cu orientarea teoretică

„Originală” a Teoriei Critice, nu cu dezvoltarea sa postbelică, la care Adorno și Horkheimer aveau aderat la acea vreme. Cartea a fost, în cele din urmă, acceptată ca *Habilitationschrift* la Universitatea din Marburg.

Reconstruind terorismul o abolire radicală a capitalismului, ci o conversie spre o democrație socialistă cu o vastă participare a statului. Totuși, după ce aceiași teoreticieni critici s-au întors după un lung și dureros exil din Germania, au devenit fundamental pesimiști în legătură cu posibilitățile teoretice și concrete de transformare.

Adorno, mai ales, a sugerat că singura scăpare din strânsoarea sufocantă a omogenizării culturale a consumerismului poate fi găsită în experiența artei și muzicii¹. Prin contrast, pentru

Habermas, un cetățean devotat și un intelectual public al noii

Republici Federale a Germaniei, acest pesimism nu a fost niciodată o soluție: ridicarea problemei legitimității sferei publice a fost începutul propriului său răspuns, a propriei sale delimitări foarte originale a unui nou program pentru Teoria Critică.

Punctul de plecare al lui Habermas a fost că democrațiile noastre de masă din capitalismul târziu sau post-industriale

„Pot pretinde să continue principiile statului liberal constituțional doar atâta vreme cât încearcă serios să fie la înălțimea mandatului unei sfere publice care îndeplinește funcții politice”². Dar cum poate publicul să pună în mișcare un proces critic tocmai prin mijloacele de comunicare în masă care îl manipulează și controlează? Pentru a evita retragerea lui

Adorno din aspectele sociale și politice ale teoriei sale în dimensiunea utopică a artei, doar două soluții păreau să fie posibile: fie speranța unei răsturnări a tendinței capitaliste într-un sens marxist, ceea ce devenise din ce în ce mai puțin atrăgător din cauza eșecului

promisiunilor statelor comuniste³.

1 Vezi Theodor Wiesegrund Adorno, *Aesthetic Theory*, Routledge & Kegan

Paul, 1984 [T.W. Adorno, *Teoria estetică*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2005].

2 Jürgen Habermas, „Further Reflections on the Public Sphere”, în

Habermas and the Public Sphere, MIT Press, 1992, p. 441.

3 Spre deosebire de marea majoritate a intelectualilor europeni de stânga, care în 1968 și-au exprimat profunda deziluzie față de instituțiile democratice din țările lor, aprecierea lui Habermas față de acestea nu s-a diminuat niciodată. Modul în care Habermas a evaluat critic mișcarea studențească din

1968 a gravitat în jurul capacității și dispoziției sale de a se raporta la trauma

Filosofie într-un timp al terorii fie formularea conceptului de sferă publică pe o nouă bază.

Aceasta din urmă a fost strategia lui Habermas, care și-a atins deplina maturitate odată cu publicarea lucrării *Teoria acțiunii comunicative* (1981).

Să urmărim reconstituirea conceptului de sferă publică al lui Habermas în raport cu teoria sa asupra acțiunii comunicative – este un preludiu necesar pentru a înțelege atât interpretarea violenței și a terorismului global ca defecte de comunicare, cât și soluția pe care o are în vedere pentru aceste probleme.

Democrația vorbirii cotidiene

Modelul sferei publice susținut de Kant este ferm ancorat în condițiile materiale ale societății de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, o societate non-mediatizată, non-globalizată și caracterizată printr-o demarcație destul de solidă între nivelul politic și cel economic. În interpretarea lui Habermas, aceste condiții cantonează concepția lui Kant asupra sferei publice între niște granițe „monologice”. Monologismul se referă la ideea că participarea individului la sfera publică este limitată la simpla *împărtășire* a opiniilor și deciziilor morale deja constituite. Din perspectiva monologică, judecata morală este istoriei germane a secolului XX. Când Inge Marcuse i-a sugerat că mișcarea studențească aborda pentru prima oară moștenirea fascistă într-o manieră critică, Habermas a fost indignat, pentru că simțea că

„cea mai mare parte a studenților de stânga aveau mai degrabă o noțiune clișeizată a fascismului. La vremea aceea era nevoie de un adevărat efort ca să afirmi în public că organele statului îndeplineau și funcții care contribuiau la garantarea libertății sau că, în ciuda tuturor lucrurilor, *Bundesrepublik* era una dintre cele mai liberale șase sau șapte țări din lume. Îmi era greu să găsesc un public pentru astfel de afirmații, care erau menite să introducă un simț al proporției istorice”.

(J. Habermas, „The Role of the Student Movement în Germany”, în *Autonomy and Solidarity*, Verso, 1986, p. 231).

Reconstruind terorismul definită ca o conversație ipotetică cu propria persoană (sau cu un ascultător imaginar).

Prin noțiunea de monologism Habermas vrea să sublinieze două elemente concurente în etica și politica lui Kant.

Primul este natura solitară a imperativului categoric: experimentul mental în care fiecare se întreabă dacă acțiunile sale sunt bazate pe un principiu conform căruia ar alege să acționeze și restul umanității, în orice cultură, în orice moment al istoriei.¹ Al doilea este întâietatea subiectivității asupra intersubiectivității în concepția kantiană a autonomiei individuale:

această întâietate afirmă autonomia ca un dat natural al ființelor umane, și nu ca produsul schimbului comunicațional rațional dintre ele, așa cum este convingerea lui Habermas.

Habermas încearcă să surprindă comunicarea la un nivel mai profund decât Kant, unul la care opiniile și deciziile morale sunt configurate *prin* dialog intersubiectiv. Surprinderea comunicării la acest nivel mai profund implică o deplasare radicală în raport cu paradigma centrată pe subiect a monologismului. În timp ce în modelul monologic vorbitorul individual preexistă comunicării intersubiective, pentru

Habermas comunicarea intersubiectivă este condiția de posibilitate a vorbitorului individual. În această viziune, vorbitorul nu e un agent de sine stătător, ci o unitate funcțională a unei comunități de vorbitori. Habermas numește această nouă abordare „pragmatică universală”². Argumentul care-i

¹ Jürgen Habermas, *Communication and the evolution of Society*, Beacon Press, 1979, p. 93.

² Vezi Jürgen Habermas, „What is Universal Pragmatics?”, în

Commu

1 *nication and the evolution of Society*, Beacon Press, 1979, pp.1 – 6 8. Habermas nu este singurul filosof care încearcă să dezvolte această abordare. Karl Otto

Apel este un alt teoretician important al pragmaticii universale. Vezi lucrarea sa *Understanding and Explanation. A Transcendental Pragmatic Perspective*.

MIT Press, 1984. O excelentă explorare a pragmaticii universale este eseuul lui

John P. Thomson, „Universal Pragmatics”, în *Habermas. Critical debates*.

MIT Press, 1982, pp. 116-133.

Filosofie într-un timp al terorii permite lui Habermas să stabilească interdependența între vorbitorul individual și comunitatea lui este acela că un individ izolat nu poate stabili reguli în folosul lui propriu sau, cel puțin, reguli pe care să le poată urma cu folos¹. Din moment ce și actul vorbirii, și diferitele modalități de comunicare depind de reguli, ele depind și de o multitudine de utilizatori.

Rezultă așadar că utilizarea limbajului individual presupune o comunitate de utilizatori.

„Competența” lingvistică cerută de procesul de comunicare privește atât regulile gramaticale ale limbilor naturale, cât și o orientare spre consens pe care Habermas o consideră intrinsec prezentă în orice act de vorbire². Argumentul ar fi următorul: când spun ceva, eu devin implicit disponibil să apăr ceea ce spun – este ceea ce el numește „pretenția de validitate universală” a unui act de vorbire. Orice act de vorbire, când e provocat, îi cere vorbitorului să-l justifice sau să-l

„Reabiliteze”. În viziunea lui Habermas, o oarecare formă de pretenție de validitate este implicată în însăși structura

¹ Aici Habermas urmează argumentul limbajului privat al lui Wittgenstein (vezi Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell.

1953, secțiunile 243 – 264 L. Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, trad. rom. de

Mircea Flonta și Mircea Dumitru, Ed. Humanitas, București, 2004)]. Punctul de plecare al lui Wittgenstein și al lui Habermas este că, pentru ca cineva să urmeze cu folos o regulă, trebuie să fie capabil

să o urmeze corect sau incorect. „O expresie lingvistică poate avea o semnificație identică doar pentru un subiect care este capabil, împreună cu cel puțin încă un subiect, să urmeze o regulă ce este *validă pentru amândoi*. Tot așa cum un subiect redus la o izolare monadică nu poate folosi o expresie cu semnificație identică, nicio regulă nu poate fi urmată «în privat»”, Jürgen Habermas, *Poststructaphysical*

Thinking. Philosophical Essays, MIT Press, 1996, p. 68.

2 Din moment ce „un subiect face ceva prin chiar faptul că spune ceva, a pronunța o frază nu înseamnă nici a descrie ceea ce spun că fac în timp ce chiar fac acel lucru, și nici a declara că fac acel lucru: ci înseamnă, pur și simplu, a face acel lucru”, J. Habermas, *Poststructaphysical Thinking*, op. cit., p. 62. Vezi și J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University

Press, 1962 [J.L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, trad. rom. de Sorana

Corneanu, Ed. Paralela 45, Pitești, 2003].

Reconstruind terorismul vorbirii, premisă care îl face să concluzioneze că raționalitatea furnizează în același timp structura și scopul comunicării.

Argumentul său hotărâtor este acela că de fiecare dată când comunicăm unul cu altul ne asumăm posibilitatea unui acord dialogic liber înfăptuit, în care argumentul cel mai bun va învinge¹. De aceea, ori de câte ori ne confruntăm cu dezacorduri sau măcar cu o multitudine de convingeri diferite, căutăm o rezolvare viitoare. Acțiunea comunicațională este numele pe care Habermas îl dă fragmentului de raționalitate construit în schimbul nostru de fiecare zi. În acțiunea comunicațională indivizii ajung la judecăți discutând cu alți participanți care vor fi, la rândul lor, afectați de acele judecăți.

Această dinamică dintre participanți face ca acțiunea comunicațională să fie fundamental emancipatoare, pentru că afirmă nevoia de a rezolva dezacordurile prin argumentare. În plus, acțiunea comunicațională este emancipatoare pentru că exprimă scopul sistematic al rațiunii de a urmări condițiile materiale care îi facilitează dezvoltarea deplină. Acțiunea comunicațională, scrie Habermas elocvent, „este reînnoită cu fiecare act de înțelegere neîngrădită, cu fiecare moment de viață comună în solidaritate, de individuare reușită și de

1 Ideea că există întotdeauna un argument mai bun presupune în mod evident o unitate epistemologică fundamentală – adică existența unei singure scheme în cadrul căreia toate pozițiile posibile să poată fi ierarhizate conform unei unități de măsură. Existența în practică a unei astfel de unități este un subiect de dezbatere. Fiind convins că așa stau lucrurile, Habermas adoptă o poziție cognitivistă tare, care impregnează modul în care el formulează etica discursului. Aceasta este baza pe care respinge tot felul de scepticisme morale pentru care rațiunea practică nu se poate decide pe baze raționale. Opinia lui

Habermas este că și problemele morale pot fi rezolvate într-un mod rațional și cognitiv, dar nu se gândește să asimileze fenomenul specific al „moralității”.

domeniului cognitivist. Există o diferență evidentă între „nu s-ar cădea să fii rasist” și „această zăpadă este albă”. Prin urmare, termenul de „adevăr moral” prezintă dificultăți intrinsece, după cum recunoaște însuși Habermas.

Pentru propozițiile normative el reclamă doar afirmarea unor pretenții de validitate „mai slabe”.

Filosofie într-un timp al terorii emancipare salvatoare... Rațiunea comunicațională operează în istorie ca o forță răzbunătoare”

1.

În timp ce vocea monologică a eticii kantiene operează la persoana întâi și la persoana a II-a singular („eu” și „tu”), vocea dialogică a acțiunii comunicaționale vorbește la persoana I plural („noi”). Acest „noi” le dă posibilitatea maximelor morale să nu rămână suspendate undeva în abstract, ci, mai degrabă, să apară din nevoile individuale concrete și din angajamente încadrate social. În măsura în care acțiunea comunicațională „are scopul de a aduce la lumină potențialul rațional intrinsec al practicilor comunicaționale cotidiene”

2, ea funcționează de jos în sus, mai degrabă decât de sus în jos.

Pentru Habermas este important ca accentul pe concret și particular să nu alunece spre acordarea unei valori relative fiecărei poziții: pentru el, raționalitatea nu e o problemă de preferință personală. Spre deosebire de Richard. Rorty și de alți susținători ai abordării neopragmatice, Habermas se opune total concepției conform căreia nu există niciun criteriu pentru a stabili validitatea universală a unei opinii, astfel încât, în principiu, opinia mea e la fel de validă ca

oricare alta. Pentru el, a adopta o poziție, înseamnă că aceasta *este* o poziție validă în lumina argumentelor raționale ce o fac să pară cea mai bună poziție existentă până când una mai bună mi se oferă. Dacă o poziție este validă în acest sens, ea nu este validă doar pentru mine, ci și pentru toți ceilalți implicați sincer în discuție. Faptul că Habermas susține „universalismul” în teoria etică și politică ia naștere din posibilitatea justificării raționale a convingerii individuale, ca și a consensului public.

1 Jürgen Habermas, „Reply To My Critics”, în *Habermas: Critical Debates*, McMillan, 1983, pp. 221-227.

2 Habermas, „Further Reflections on the Public Sphere”, în *Habermas and the Public Sphere*, op. cit., p. 442.

Reconstruind terorismul

Universalismul se bazează pe distincția clasică socratică dintre cunoaștere și opinie, unde prima se fondează pe adevăr, în timp ce ultima este rezultatul evaluării subiective provizorii. Afirmarea diferenței între cunoaștere și opinie, între înțelegere obiectivă și exprimare subiectivă are ca scop evidențierea a ceea ce separă acordurile utilitare temporare de consensul propriu-zis. Dacă nu am admite decât acordurile utilitare, ar fi greu, în viziunea lui Habermas, să stabilim limitele dintre comunicarea bine intenționată și cea rău intenționată. Ar fi practic imposibil de spus cine pe cine manipulează, cine spune adevărul și cine minte.

Posibilitatea consensului justificat rațional este absolut crucială dintr-o perspectivă politică: pentru că fără ea nu doar că filosofia și-ar pierde tăișul critic, dar ar rămâne deschisă și posibilitatea definirii solidarității fie în termenii valorilor prepolitice, fie în termenii volatili ai sentimentelor subiective de compasiune. După Habermas, solidaritatea și coeziunea socială sunt o funcție structurală a comunicării ce poate fi întărită o dată ce devenim conștienți de pretențiile de validitate conținute de oricare dintre afirmațiile noastre. De îndată ce intrăm într-o discuție serioasă unul cu celălalt, obligația noastră de a supune la testul faptelor aceste pretenții ne va stimula să găsim soluții raționale care vor fi evidente pentru oricine nu se află sub vraja manipulării sau a distorsiunii.

Aceste tipuri de soluții vor permite formarea unui consens de durată și validat rațional în locul instabilelor alianțe de conveniență sau al acordurilor utilitare.¹

1 În acest sens, noțiunea de consens a lui Habermas se distinge clar de cea susținută de neopragmatici, printre care Richard Rorty, pentru care consensul este asumat, aproape literal, ca un acord deliberat la care ajung doi sau mai mulți participanți la o discuție sau membrii unei comunități. Vezi

Richard Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity” în *Essays on*

Heidegger and Others. Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge University Press, 1991, pp. 164-176.

Filosofie într-un timp al terorii

Orice discuție despre sfera publică este o discuție despre natura interesului nostru pentru ceilalți și despre reușita implicării politice. Sfera publică nu există fără un interes cu privire la ceilalți și fără un simț al implicării în bunăstarea colectivității. Teoria acțiunii comunicaționale susține că a găsit o modalitate de a împlini nivelul abstract, aparținând validității normelor morale (pretenția că opiniile nu sunt o chestiune de preferință sau înclinație, ci una de validitate, bazată pe argumentare rațională), cu dimensiunile concrete, în carne și oase, ale existenței. Dacă Habermas are dreptate, dificultatea clasică a reconcilierii autonomiei individuale cu coeziunea socială ar fi principial rezolvată. De asemenea, afirmația că motivația și interesul față de ceilalți sunt parte constitutivă a ceea ce suntem noi, și nu rezultatul unei intenții care poate fi oricând revocată, consolidează atât angajamentul în procesul democratic, cât și devotamentul față de dreptatea socială și impregnează aceste experiențe politice cu autoreflexivitate și cu perspectiva unei transformări de sine.

Această concepție asupra comunicării modifică substanțial noțiunea de sferă publică. Fiind arena în care participanții își dezbat pozițiile deja formulate, sfera publică devine cadrul dialogic în care individul împreună cu principiile morale și cu opiniile lui apar ca reacție la o comunitate de colocutori. În timp ce imperativul categoric al lui Kant este ilustrat de imaginea conversației solitare cu propria persoană

(sau cu un ascultător închipuit), în care persoana caută să identifice principiul conform căruia ar acționa restul umanității, principiul acțiunii comunicaționale corespunde unui forum în care o multitudine de vorbitori cad de acord sau nu, în funcție de forța argumentelor lor. Habermas descrie libertatea de a fi sau nu de acord,

în funcție de cel mai puternic argument, atât ca pe o caracteristică formală a raționalității, cât și ca pe principiul fondator al democrației.

Reconstruind terorismul

Habermas este conștient că această libertate descrie un model teoretic inexistent în lumea reală, în care comunicarea e perturbată de o varietate de factori: de la construirea consensului de către industria de relații publice, până la tot felul de jocuri de putere aplicate de vorbitor asupra ascultătorului.

Totuși, tocmai abstracțiunea a ceea ce el numește „situație ideală de vorbire” face din ea un principiu regulativ și un îndrumător pentru comportamentul nostru.¹

Violența ca o comunicare perturbată

Potrivit argumentului lui Habermas, dacă terorismul global nu are un scop politic realist, el poate fi calificat ca activitate criminală comună – violență în afara legii. Așa că apar întrebări de genul: ce este violența? De ce apare violența?

¹ Habermas definește situația ideală de vorbire ca un set de proprietăți formale care ar trebui să caracterizeze argumentațiile discursive, dacă vrem să distingem clar consensul pe care îl produc ele de un simplu compromis sau acord de conveniență. Situația ideală de vorbire are patru condiții obligatorii:

„Întâi, fiecare participant trebuie să aibă o șansă egală de a iniția și continua comunicarea; în al doilea rând, fiecare trebuie să aibă o șansă egală de a face afirmații, sugestii, de a da explicații și de a cere justificări. În al treilea rând, toți trebuie să aibă șanse egale, ca actori, de a-și exprima dorințele, sentimentele și intențiile. În al patrulea rând, vorbitorul trebuie să acționeze *ca și cum* în contexte de acțiune ar exista o egală distribuție a șanselor de «a ordona și de a face față ordinelor, de a promite și de a refuza, de a fi răspunzător de propriul comportament și de a cere răspundere din partea altora»”.

Jürgen Habermas, „Wahrheitstheorien”, în *Wirklichkeit und Reflexion*: Walter

Schulz zum 60. Geburtstag, Neske, 1973, p. 256; Vezi și Seyla Benhabib, „The

Utopian Dimension în Communicative Ethics”, în *New German Critique* 35

(primăvară-vară 1985): pp. 83 – 96, ulterior inclus în *Critique, Norm and*

Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, Columbia University

Press, 1985. Cele patru condiții ale situației de vorbire ideale sunt, în teoria acțiunii comunicative a lui Habermas, parametrii esențiali pentru formarea convingerilor și a voinței în sfera publică.

Filosofie într-un timp al terorii

Există vreun mod de a o opri? Habermas admite că violența există în orice societate.

Noi trăim în Occident în societăți pașnice și prospere, dar care conțin totuși o violență *structurală* cu care, până la un anumit punct, ne-am obișnuit – și mă refer aici la inegalitate socială excesivă, discriminare degradantă, sărăcire și marginalizare.

Motivul pentru care Habermas crede că violența nu izbucnește în societățile democratice își are rădăcina în teoria sa a acțiunii comunicaționale.

Praxis-ul vieții noastre cotidiene împreună se sprijină pe o bază solidă de convingeri comune, adevăruri culturale de la sine înțelese și așteptări reciproce. Aici coordonarea acțiunii trece prin jocurile obișnuite ale limbii, prin pretenții de validitate ridicate mutual și recunoscute, cel puțin implicit, în *spațiul public al rațiunilor mai mult sau mai puțin bune*.

Viața noastră cotidiană, spune Habermas, este structurată de practicile comunicaționale care ne permit să ne înțelegem unii pe ceilalți. Prin însuși actul vorbirii, noi ne punem în mod implicit de acord cu un set de reguli gramaticale pe care le folosim onest, în interesul comunicării, și nu al manipulării. Ideea lui Habermas este aceea că în același fel ne punem implicit de acord și cu regulile culturii, ale societății și ale comunității în interiorul căreia funcționăm. Aceste reguli sunt ceea ce el definește ca „o bază solidă de convingeri comune, adevăruri culturale de la sine înțelese și așteptări reciproce”. *Background-ul* comun ne dă posibilitatea de a ne pune în pielea celuilalt, ceea ce Habermas denumeste „condiții simetrice ale adoptării de către fiecare a perspectivelor celuilalt”. Dar dacă, dintr-un motiv sau altul, această adoptare a perspectivelor celuilalt nu poate avea loc, vorbitorul și

Reconstruind terorismul ascultătorul se înstrăinează unul de celălalt și devin indiferenți față de punerea la încercare a pretențiilor lor. Acesta este începutul unei perturbări a comunicării, al

neînțelegerii sau al înșelătoriei, a cărei versiune extremă este terorismul.

Unul dintre argumentele centrale care a apărut în cursul dialogului nostru este tocmai acela că terorismul este o patologie a comunicării care își hrănește propria energie distructivă. Habermas spune: „Spirala violenței începe ca o spirală a unei comunicări perturbate care conduce, prin spirala unei neîncrederi reciproce necontrolate, la întreruperea comunicării”, în democrațiile occidentale liberale există instrumente funcționale pentru a reduce întreruperile de comunicare. La nivel individual, psihoterapia ajută la recuperarea momentelor de liniște interioară. În arena intersubiectivă publică, procesele legale arbitrează conflictele dintre indivizii care au epuizat toate căile de discuție. Globalizarea pare să alimenteze mișcarea în spirală a violenței comunicaționale. Prin intensificarea comunicării, globalizarea aduce în scenă nedreptatea distribuției, care împarte radical lumea în câștigători, beneficiari, și perdanți. Adoptarea de către fiecare a perspectivelor celuilalt devine din ce în ce mai dificilă în fața unor asemenea provocări. Povara responsabilității cade, în mod evident, pe umerii națiunilor celor mai puternice. De aceea, Habermas cheamă democrațiile occidentale liberale să recreeze canale de comunicare, pentru că stratificarea rigidă a societății lumii și capitalismul neînfrânat sunt la rădăcina colapsului dialogului.

Ideea că globalizarea poate fi interpretată ca o patologie a comunicării intersectează dezbaterile asupra ciocnirii civilizațiilor¹. Inițiată de politologul Samuel Huntington în 1993, anul în care World Trade Center a fost atacat pentru prima oară de un grup islamic fundamentalist, această dezbatere

¹ Vezi Samuel E. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, 1998.

Filosofie într-un timp al terorii gravitează în jurul ipotezei că politica mondială trece printr-o transformare importantă. Transformarea este determinată de o schimbare radicală a naturii conflictelor, care, după Huntington, vor fi ancorate progresiv în motive culturale și religioase, mai degrabă decât în diferențe ideologice sau în inegalitatea economică. În interpretarea sa, în ciuda dorințelor individuale de putere și de bani, forța conducătoare și mobilizatoare a conflictelor de astăzi este cultura. Huntington vede în civilizația islamică principalul adversar din secolul XXI

Habermas respinge ipoteza lui Huntington. Cauza maladiei comunicaționale adusă cu sine de globalizare nu este culturală, ci economică. Pentru a o vindeca, coaliția occidentală trebuie să lucreze pe două fronturi. Pe de o parte, asupra propriei sale reprezentări: este important ca țările în curs de dezvoltare să nu mai perceapă politica externă a națiunilor occidentale ca un front imperialist care caută să se extindă financiar. Pe de altă parte, ceea ce au de făcut aceste democrații este mai mult decât o strategie de marketing, căci este un fapt cât se poate de adevărat și de trist că, în mijlocul celor mai dezavantajate straturi ale populației lumii, consumerismul occidental explodează ca o mină terestră. Această explozie consumeristă, sugerează Habermas, provoacă reacția spirituală, pe care prea mulți oameni o percep ca pe singura alternativă la tăcere și resemnare.

De la sfârșitul anilor '70, pe măsură ce își sistematizează teoria acțiunii comunicaționale, Habermas începe să se refere la sfera publică în termeni de „lume-a-vieții” (*Lebenswelt*).

Forțată de tradiția fenomenologică inițiată de Edmund

Husserl, noțiunea de lume-a-vieții trimite la fundalul prereflexiv și preinterpretat pe care se desfășoară viața noastră cotidiană. Ea cuprinde întreaga gamă de activități sociale înțelese de la sine, dar, în același timp, indică rolul tradiției, ca și al oricărui moduri determinate de gândire și acțiune asupra comunicării.

Reconstruind terorismul

Tranziția de la sfera publică la noțiunea de „lume-avieții” marchează o transformare conceptuală importantă în evoluția teoretică a lui Habermas. Referința la „viață” scoate în evidență, desigur, angajamentul său față de concretețea și absoluta specificitate a locului subiectului în interiorul comunității sale de colocutori. Conceptul de „lume” eliberează domeniul public de modelul societății europene a secolului al XVIII-lea, în raport cu care a fost pentru prima oară concepută noțiunea de sferă publică. O astfel de noțiune înțelege societatea ca o totalitate, divizată clar în domeniile privat și public: în ea, indivizii participă la procesul deliberării democratice ca și când ar fi membri ai unei organizații bine împrejmuite și protejate de orice exterior. Această premisă, spune

Habermas, pur și simplu nu este potrivită pentru a descrie complexitatea societății contemporane, în care fluxul dialogului argumentativ este metodic amenințat de forțe non-politice:

de la fundamentalismul religios la toate categoriile de fanatism, de la piață la administrația de stat. Speranța de a schimba radical aceste forțe prin politizarea lor este iluzia directoare a criticii marxiste a ideologiei, pe care Habermas o consideră un model prea general și prea totalizator pentru a-i putea face față complexității societății postindustriale globale.

Publicarea lucrării *Teoria acțiunii comunicaționale* (1981)

marchează întoarcerea lui Habermas spre un nou cadru de investigare, care împletește o vastă arie de surse din filosofia analitică – cu o atenție specială acordată școlii limbajului curent a lui J.L. Austin și John Searle – și din științele sociale.

Influențe puternice asupra acestui nou cadru de investigare sunt abordarea generativă a lingvisticii, care îi aparține lui

Noam Chomsky, teoriile dezvoltării psihologice și morale ale lui Jean Piaget și Lawrence Kohlberg și modelul social de analiză elaborat de Talcott Parsons și George Herbert Mead.

Întâlnirea cu noua rețea de surse contribuie în diferite moduri la opinia lui Habermas cum că societățile postindustriale

Filosofie într-un timp al terorii sunt configurate ca un corp compus din două niveluri, fiecare dintre ele guvernat de reguli și moduri de dezvoltare diferite.

Începând de atunci am considerat aparatul de stat și economia ca fiind câmpuri de acțiune sistematic integrate, care nu mai pot fi schimbate în mod democratic din interior, adică nu pot trecute în seama unui mod politic de integrare, fără a le deteriora logica sistematică caracteristică și, cu aceasta, capacitatea lor de funcționare. Colapsul teribil al socialismului de stat nu făcut decât să confirme acest fapt.

În schimb, democratizarea radicală are acum ca scop o transformare a forțelor în cadrul unei „separări a puterilor”.

care, în ea însăși, trebuie menținută în principiu. Noul echilibru care se cere atins nu este unul între puterile statului, ci între diferitele resurse ale integrării sociale. Scopul nu mai este acela de a înlocui un sistem economic, care are o existență capitalistă proprie, și un sistem de dominație, care are o existență birocratică proprie, ci acela de a ridica un baraj democratic împotriva *năvălirii* colonizatoare a imperativelor sistemului în sferele lumii-vieții.¹

În acest pasaj, Habermas subliniază ireductibilitatea a doua

domenii economice, sociale și cognitive. Primul este sistemul, un model de dezvoltare neintegrat și neparticipativ; și aparatul de stat, și economia funcționează ca sisteme de sine stătătoare de acest fel. Conceptul sistemului care se autosusține sau care își păstrează limitele este produsul intensei dezbateri a lui Habermas cu Niklas Luhmann asupra semnificației și rostului abordării sociologiei din perspectiva teoriei sistemelor². Paralelă, dar ireductibilă la sistem este lumea

¹ Habermas, „Further Reflections on the Public Sphere”, *op. cit.*, p. 444.

² Vezi Jürgen Habermas, *Legitimation Crises*, Beacon Press, 1975. Polemica lui Habermas cu Luhmann s-a manifestat prima oară odată cu publicarea lucrării *Legitimation Crises*; s-a reaprins mai târziu, în anii '90, cu privire la noul accent pus pe lege și comunitatea juridică vizavi de problema lofținirii demociue, care apare în lucrarea lui Habermas *Between Facts*

Reconstruind terorismul ¹¹³

vieții, care denotă „toate acele condiții de comunicare în care poate lua naștere o formare discursivă a opiniei și a voinței din partea unui public compus din cetățeni ai statului” ¹. Aceste două domenii desemnează contrastul dintre două tipuri de acțiuni: sistemul corespunde acțiunii strategice, iar lumea-vieții, acțiunii comunicaționale².

Habermas se folosește de contrastul între acțiunea strategică și cea comunicațională și de distincția care îi este asociată între sistem și lumea-vieții ca de un cadru analitic pentru a interpreta o nouă serie de mișcări sociale al căror centru de interes este salvarea lumii-vieții în fața a ceea ce el numește năvălirea colovizatoare a imperativelor sistemului.

Exemple sunt ecologismul, mișcarea pentru apărarea drepturilor civice și pacifismul, la care putem adăuga, din anii mai recent, mișcarea împotriva globalizării. În viziunea lui

Habermas, toate aceste mișcări sunt prezente istorice noi, pentru că ele nu se întrepătrund cu nemulțumirile individuale, care ar aparține unui orizont strategic practic, ci se formează mai degrabă în jurul principiilor discursului liber și ale acțiunii comunicaționale. O dovedesc dezinteresul lor față de câștigarea vreunor părți din puterea statală, ca și dezbaterile permanente cu privire la propria lor identitate ¹.

Dacă domeniile sistemului și ale lumii-vieții sunt într-adevăr eterogene, provocarea stă în a proteja lumea-vieții pentru a nu se atrofia sub presiunea intereselor particulare.

Amenințarea reală este, după Habermas, aceea că sistemul tinde să colonizeze lumea-vieții. Dacă acest asalt ar reuși, mecanismele dogmatice, economice și birocratice ar înlocui potențialul emancipator al raționalității încarnat de instituțiile *and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT

Press, 1996.

1 Habermas, „Further Reflections on the Public Sphere”, *op. cit.*, p. 446.

2 J. Habermas, *Theory of Communicating Action*, vol. II, pp. 393 – 396.

3 J. Habermas, „New Social Movements”, în *Telos*, nr. 49, 1981, pp. 33 – 37.

Filosofie într-un timp al terorii democratice. Doar prin apropierea reflexivă și prin afirmarea în practică a condițiilor comunicării în lumea-vieții putem rezista influenței ramificate a imperativelor nepolitice.

Accentul pe modelul comunicațional este relevant pentru felul în care Habermas articulează într-un nou mod conceptul de critică. În timp ce în Teoria Critică clasică și în marxism scopul criticii era de a explicita contradicțiile produse în lume de nedreptatea socială inerentă în capitalism, pentru Habermas funcția criticii este să afirme raționalitatea comunicațională și potențialul său autoreflexiv și de autoanaliză. Dat fiind că raționalitatea nu este o funcție abstractă, ci temelia conceptuală a practicii comunicaționale cotidiene, critica devine efortul de a optimiza producerea consensului pe baza unei dezbateri libere și neperturbate între vorbitori. Critica devine astfel examinarea procedurilor conceptuale și practice care permit formarea consensului rațional.

Aplecarea spre acțiunea comunicațională face ca interesul lui Habermas să se mute de pe analizele fondate istoric și sociologic pe o abordare mai formală, în care investigarea procesului instituțional și a structurilor argumentative capătă o mai mare importanță decât condițiile materiale.

Argumentele prin care punem la încercare pretențiile de validitate sunt unitați a ceea ce Habermas numește „discurs”.

Noțiunea de discurs a fost elaborată de emolingviști ca Emile

Benveniste¹, care a analizat limbajul făcând referință la vorbitor și la locația sa spațio-temporală, incluzând aici toate variabilele care caracterizează contextul enunțării. Habermas face din termenul de „discurs” piatra de temelie a abordării sale comunicaționale a eticii și filosofiei politice. Și începând cu una dintre cele mai recente cărți ale sale, *Between Facts and Norms* (2000), el a încercat să extindă această abordare și asupra teoriei dreptului. Discursul atrage după sine o

¹ Vezi Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, University of

Miami Press, 1971.

Reconstruind terorismul anumită suspendare a credinței într-o normă dată și indică procedura prin care i se poate testa validitatea. O dată ce validitatea ei este reevaluată prin argumentare (discursivă)

rațională, norma se presupune a fi validă nu doar pentru individul care se întâmplă să o accepte sau pentru vorbitorii raționali implicați în discuție, ci pentru toți posibili vorbitori raționali implicați în orice discuție posibilă. Idealul unei abordări bazate pe discurs a eticii este o comunitate morală ale cărei norme și practici sunt pe deplin acceptate de toți cei care li se supun. Această comunitate formează o societate bazată pe acordul tuturor partenerilor liberi și egali, o societate din care disimularea și manipularea au fost înlăturate.

Abordarea discursivă a eticii și a filosofiei politice este mai puțin centrată pe discutarea conținutului normativ al unor norme sau principii precise, fiind mai concentrată asupra identificării normelor care pot fi puse la încercare prin discurs și a genului de proceduri raționale pe care această punere la încercare o cere. Interpretarea lui Habermas a conceptului și destinului modernității – acest *locus classicus* al

Teoriei Critice –, apare pe fundalul acestei noi formate orientări discursive. Pentru Habermas, modernitatea este numele unui mod de a gândi și de acționa în acord cu raționalitatea comunicațională. Dacă aprofundăm tratamentul pe care îl aplică el modernității, vor ieși în evidență premisele concepției lui asupra fundamentalismului religios, văzut ca o ruptură specific modernă, care constituie tocmai nucleul interpretării pe care el o dă terorismului global. De asemenea, dezbateră cu privire la ce e de făcut cu moștenirea intelectuală a

modernității este linia de forță a replicii pe care Habermas i-o dă lui Derrida, pe care o voi schița apelând la interpretările pe care Habermas și Derrida le dau scrierilor unui al treilea filosof.

Walter Benjamin. Benjamin se află între Habermas și Derrida, ca un fel de Janus, privind cu acuitate și spre Teoria Critică, și spre deconstrucție.

116 Filosofie într-un timp al terorii

Cușca de fier a fundamentalismului

Interesul lui Habermas pentru modernitate, considerată ca succesiune a moștenirii politice a Iluminismului, îi vine de la mentorii săi, Adorno și Horkheimer. De la fondarea școlii de la Frankfurt, teoreticienii critici au fost de acord că Iluminismul era strigătul drept și necesar împotriva opresiunii autorităților unilaterale, cum ar fi religia. Totuși, în perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial, acest program nobil părea greu conciliabil cu ceea ce mulți dintre intelectualii germani, inclusiv Adorno și Horkheimer, interpretau ca tendințe autodistructive ale Iluminismului: cum s-a putut întâmpla că sensul împărtășit al responsabilității civice, cultivat vreme de două secole de gândirea și societatea postkantiană iluministă, nu a preîntâmpinat două războaie mondiale și dezvoltarea regimurilor totalitare? Amenințarea terorismului global, cu care debutează cel de-al treilea mileniu, ar putea fi cu ușurință folosită în sprijinul acestei suspiciuni negre.

În mijlocul ruinelor orașelor germane bombardate și al culturii germane sfărâmate, Adorno și Horkheimer au privit înapoi spre munca sociologului Max Weber, care a expus explicit ipoteza conform căreia în cultura iluministă se află semințe autodistructive. Argumentul lui Weber gravitează în jurul posibilității ca secularizarea cunoașterii, mandatată de

Iluminism, să declanșeze o „dezvrăjire a lumii”, care erodează fundamentele modurilor de viață tradiționale. O astfel de dezvrăjire însingurează subiectul uman: din moment ce toate idealurile de armonie cosmică sunt risipite, lumea ajunge să fie percepută ca un obiect extern ce trebuie folosit în scopuri utilitare. Dezvrăjirea constituie astfel solul din care crește o

Reconstruind terorismul

1 Ipoteza că modernitatea este inoculată cu un virus autodistructiv a făcut parte integrantă dintr-o anume zonă a culturii

germane conservatoare, de la începutul secolului, care nu este asociată în mod necesar cu Weber. Vezi, de exemplu, Oswald Spengler, *The Decline of the West*, Knopf, 1926-1928.

concepție instrumentală a raționalității, pe care Weber o numește *Zweckrationalität*, al cărei program se reduce la termenii cauzali de mijloace și scopuri. Înțeasă astfel, rațiunea reprezintă, pur și simplu, dezvoltarea controlului – controlul ființelor umane asupra lumii și al individului uman asupra celorlalți.

După ce au trăit nemijlocit atrocitățile indescriptibile ale totalitarismului, mulți dintre intelectualii germani și teoreticienii critici erau convinși că istoria furnizase ultima confirmare pentru cea mai rea dintre temerile lui Weber. *Dialectica*

Iluminismului, publicată în 1947 de Adorno și Horkheimer, la întoarcerea lor în Germania după un deceniu de exil în Statele

Unite, este expresia cea mai pură a convingerii că Weber avusese dreptate.

Adorno a exercitat cea mai mare influență asupra tânărului Habermas. Totuși, relația lor o una complicată: când

Habermas s-a luptat să depășească pesimismul și nihilismul maestrului său, a făcut-o folosindu-se tocmai de mijloacele lui

Adorno.

Recitirea lui Adorno mi-a dat curajul să preiau sistematic... teoria reificării ca o teorie a raționalizării, în sensul lui Max Weber. Deja la momentul acela, problema mea era o teorie a modernității, o teorie a patologiei modernității din punctul de vedere al realizării – al realizării deformate – a rațiunii în istorie.¹

De timpuriu, Habermas a căutat o teorie pozitivă și constructivă a modernității. „Patologia modernității” menționată în pasajul de mai sus poate fi citită fie în sensul că există tendințe patologice în cadrul modernității, fie că modernitatea însăși reprezintă boala. Habermas adoptă prima poziție, și

¹ J. Habermas, „The Dialectics of Rationalization: An Interview with

Jürgen Habermas”, în *Telos*, nr. 49 (toamna 1981), p. 7.

Filosofie într-un timp al terorii anume că tendințele patologice existente în cadrul modernității pot fi separate de întregul „mai sănătos”.

Primul pas pe care Habermas îl face în această direcție este

acela de a interpreta teoria raționalizării a lui Weber în corelație cu teoria reificării. Reificarea indică modul în care relațiile sociale au fost deformate și chiar desfigurate de condițiile capitaliste de producție. Capitalismul, potrivit diagnosticului marxist, impune asupra clasei muncitoare insuportabila povară a alienării, care reduce forța de muncă la un alt fel de marfă. În modernitatea capitalistă, conform acestei teze, viața clasei muncitoare este înțeleasă ca un mijloc de a realiza profit. Acest mecanism împiedică muncitorul să-și însușească sensul propriei munci. Până la urmă, dacă alienarea este rezultatul activității sale, el este privat și de relația autonomă cu ceea ce îl înconjoară. În Germania de după cel de-al Doilea Război Mondial, Habermas a combinat teoria lui

Weber, conform căreia modernitatea pune în aplicare un soi de raționalizare distructivă, cu teoria marxistă, a reificării.

Tocmai această combinație de raționalizare și reificare este tendința patologică a modernității.

În centrul scenariului sumbru al lui Weber se află imaginea cuștii de fier, o închisoare a orbirii birocratice eficiente, creată de creșterea nediscriminatorie a raționalității utilitare sau instrumentale. Concepția modurilor de dezvoltare pe două niveluri a societăților complexe, în care economia și aparatul administrativ sunt descrise ca „sisteme” care se autosusțin, e clar moștenită de la Weber. Mergând, practic, pe aceeași linie cu Weber, Habermas vede pericolul puterii expansioniste a forțelor economice impersonale și a proceselor de administrație organizate birocratic. Totuși, într-un mod foarte diferit de Weber, Habermas nu crede că raționalizarea socială duce în mod inevitabil la creșterea puterii tehnologiei și a calculului, a organizării și administrării, și deci nici că triumful rațiunii este un obstacol în calea libertății mai degrabă decât

Reconstruind terorismul șansa sa ultimă. Dimpotrivă, Habermas susține necondiționat agenda politică a Iluminismului, pe care o renumește „discurs al modernității”. Completării acestui discurs, pe care Iluminismul nu l-a finalizat, trebuie să i se consacre societățile postindustriale complexe de astăzi.

Critica adusă de Habermas pesimismului lui Weber cu privire la modernitate oferă o cheie unică pentru interpretarea fundamentalismului religios. Modul negativ în care

Weber descrie efectele secularizării și raționalității

instrumentale se potrivește, într-un mod ciudat, cu percepția fundamentalistă religioasă potrivit căreia cultura occidentală dezrădăcinează formele tradiționale de viață. Fundamentalismul rezonează cu teza lui Weber că o astfel de dezrădăcinare, omogenizând culturile și înstrăinând membrii individuali de comunitățile lor, tinde să distrugă șansa unei identități spirituale și morale. Fundamentalismul, tocmai din cauza opoziției sale față de modernitate și modernizare, este pentru

Habermas un fenomen distinctiv specific modern.

Fiecare religie presupune un nucleu dogmatic de credință, observă Habermas, motiv pentru care orice religie are nevoie de o autoritate îndreptățită să facă diferența între interpretările ortodoxe, adică valide, și cele neortodoxe, adică nevalide, ale dogmei. Totuși, așa cum a afirmat el în dialogul nostru, „o astfel de doctrină oficială virează spre fundamentalism abia atunci când gardienii și reprezentanții adevăratei credințe ignoră situația epistemică a unei societăți pluraliste și insistă – ajungând până la violență – asupra caracterului unificator universal și asupra acceptării politice a doctrinei lor”. Modernitatea nu limitează, pur și simplu, religia la dimensiunile spirituale ale vieții, eliminând-o din administrarea politică a sferei publice; ea cere ca religia să-și ocupe, la un nivel cognitiv, locul său într-o societate pluralistă. Cu alte cuvinte, religia trebuie să se confrunte cu provocarea complexă a relativizării poziției ei vizavi de alte religii, fără a-și

Filosofie într-un timp al terorii relativiza propria esență dogmatică. Aceasta este ceea ce

Habermas a numit „situația epistemică” a religiei în modernitate.

Începând de la Reformă, care a cauzat schisma internă a creștinătății occidentale în romano-catolicism și protestantism, de 400 de ani religia din Europa a fost supusă unei situații de acest fel. Tocmai asta este ceea ce modernitatea a cerut de la religie: ca ea să se vadă prin ochii celorlalți. Celălalt, în acest caz, este o multitudine concurențială de alții, incluzând aici diferitele credințe religioase, cunoașterea științifică și instituțiile politice. Fundamentalismul este respingerea acestui conglomerat de provocări, pe care Habermas le-a descris ca „reprimare a unor disonanțe cognitive remarcabile”.

și întoarcere la „exclusivitatea atitudinilor premoderne ale

creдинței". Atitudinea creдинței – sau atitudinea de creдинță – trimite aici mai puțin la lucrurile în care credem, ci mai degrabă la felul în care credem. Fundamentalismul are mai puțin de-a face cu un text specific sau cu o dogmă religioasă, și mai mult cu o modalitate de creдинță. Din acest motiv, a adăugat el, „societățile moderne pluraliste sunt compatibile normativ numai cu un universalism *strict*, în care se cere același respect pentru toți – fie că sunt catolici, protestanți, musulmani, evrei, hinduși sau budiști, credincioși sau necredincioși”. Acest universalism este „strict” pentru că se aplică la modul în care fiecare religie se raportează la celelalte și la propria creдинță. Un universalism pur este baza de pe care

Habermas apără, cu toată convingerea, noțiunea de toleranță.

Toleranța descrie constrângerea universalismului strict cerut de societățile moderne pluraliste. În dialogul nostru.

Habermas a amintit Edictul de la Nantes (1598), prin care

Henry IV, regele Franței, „le-a permis hughenotilor, o minoritate religioasă, să-și practice creдинțele și ritualurile cu condiția de a nu pune la îndoială autoritatea tronului regesc și supremația catolicismului”. Minoritatea protestantă era astfel

Reconstruind terorismul

„Tolerată”, cu condiția să renunțe la orice pretenție de putere politică și la orice opoziție față de majoritatea catolică. Habermas a recunoscut fără greutate că avem aici de-a face cu niște condiții paternaliste, în care acceptarea celui alt are caracterul unui „act de caritate”.

Deși acesta este motivul pentru care Derrida respinge conceptul de toleranță, caracterul paternalist al toleranței nu-l împiedică pe Habermas să o apere pe baza unui argument pe care îl folosește și împotriva ideii că democrația nu este decât o formă de guvernare precis localizată din punct de vedere cultural și, prin urmare, nu preferabilă universal. În dialogul nostru, el a exprimat sumar argumentul, cu următoarele cuvinte:

Într-o comunitate democratică ai cărei cetățeni își acordă reciproc drepturi egale nu este loc pentru o autoritate căreia i se permite să determine *unilateral* limitele a ceea ce e de tolerat. Pe baza drepturilor egale ale cetățenilor și a respectului reciproc, nimeni nu are privilegiul de a stabili limitele toleranței din punctul de vedere al preferințelor și al orientărilor axiologice proprii.

După Habermas, toleranța este un concept demn de a fi apărut, dacă e practică în contextul unei comunități democratice, într-un astfel de context, dat fiind că cetățenii își acordă unii altora drepturi egale, niciunul nu are privilegiul de a stabili limitele a ceea ce poate fi tolerat. În timp ce Henry al IV-lea a proclamat unilateral toleranța față de protestanți, în democrațiile occidentale moderne toleranța capătă un profil dialogic. Ceea ce este tolerat nu e stabilit unilateral sau *monologic*, ci obținut *dialogic* prin schimbul rațional dintre cetățeni.

Într-o democrație liberală, singurul standard comun cerut de toleranță – condiția cu care o persoană religioasă tolerează un ateu – este devotamentul față de Constituție. Constituția.

I, 1

Filosofie într-un timp al terorii

Reconstruind terorismul pentru Habermas, este încarnarea politică a idealului unei comunități morale ale cărei norme și practici sunt pe deplin acceptate de membrii ei. Supunerea față de Constituție înseamnă așadar supunere față de o societate în care acordul tuturor partenerilor liberi și egali este înfăptuit fără constrângere și fără manipulare. În descrierea lui Habermas.

Constituția unui stat democratic republican este modelul cel mai pur de validare discursivă. Cazul conflictelor privitoare la interpretarea Constituției ilustrează acest element discursiv din ea, deoarece „Constituția însăși a luat prevederile necesare. Există instituții și proceduri care să stabilească limitele a ceea ce mai poate fi încă sau nu mai poate fi considerat ca

«fiind în spiritul Constituției»”. Atâta vreme cât există proceduri instituite prin comun acord, există și posibilitatea de a gestiona în mod rațional conflictele. Această posibilitate presupune două angajamente convergente: unul este angajamentul vorbitorului de a spune adevărul și de a-l apăra prin punerea la încercare a pretențiilor sale de validitate; celălalt este angajamentul ascultătorului de a-l accepta sau de a-l contrazice cu un argument mai bun. Dacă aceste două angajamente sunt respectate, chiar și loialitatea față de Constituție este posibilă de o revizuire constantă din partea tuturor agenților implicați.

Cazul nesupunerii civile este interesant din punctul de vedere al felului în care Habermas apreciază structura discursivă a Constituției și potențialul ei autoreflexiv. În dialogul nostru, el a subliniat că

„tolerând nesupunerea civilă, Constituția se dilată autoreflexiv pentru a acoperi chiar și condițiile în care propriile ei limite pot fi depășite”. Asta înseamnă că în

Constituție există prevederi chiar și pentru cea mai radicală situație, cea în care un dizident decide să nu i se mai supună.

Astfel de prevederi autorizează ca rezistența dizidentului să fie exercitată conform anumitor proceduri. Procedurile constituționale sunt cele care îi permit majorității să rămână angajată critic în raport cu propriile ei decizii. Formulată în acești termeni, proiectul democratic se hrănește din rezistența minorităților, a căror ostilitate din prezent față de voința majorității poate înflori, în viitor, percepția de sine a majorității.

Potrivit lui Habermas, drepturile nu sunt caracteristici pe care indivizii le posedă în mod natural, ci relații care își au bazele în recunoașterea reciprocă.

La nivel conceptual, drepturile nu se referă nemijlocit la indivizi atomizați și înstrăinați care sunt poziționați posesiv unul împotriva celuilalt. Dimpotrivă, ca elemente ale ordinii legale, ele presupun colaborarea între subiecți care se recunosc unul pe celălalt, în drepturile și îndatoririle lor corelate, ca parteneri liberi și egali, conform legii. Această recunoaștere reciprocă este o parte constitutivă a ordinii legale din care derivă drepturile pasibile de acțiune judiciară, în acest sens, există o co-originaritate a drepturilor

„Subiective” cu legea „obiectivă”.¹

Indivizii își conferă unul altuia drepturi de îndată ce sunt de acord să-și regularizeze viața comună prin lege. În democrațiile liberale, legea nu este și nu ar trebui interpretată ca un sistem intern coerent de norme abstracte; mai degrabă, corpul judiciar este – și ar trebui luat ca un corespondent pentru – libertatea subiectivă. La baza acestei convingeri, care este esențială pentru contribuțiile mai recente ale lui Habermas la teoria politică și legală, stă principiul kantian care îi garantează individului cea mai mare libertate care – și în măsura în care – poate fi, fără contradicție, acordată tuturor.

¹ Habermas, *Between Facts and Norms*, op. cit., p. 117.

Filosofie într-un timp al terorii!

Proiectul neîncheiat al modernității

Modernitatea este, pentru Habermas, însăși emblema promisiunii politice a raționalității. Problema, așa cum o vede

Habermas, este că această promisiune nu a fost îndeplinită.

Iar enunțarea acestei promisiuni neîndeplinite a făcut diferența clară între el și tradiția gânditorilor germani – care îi include pe Weber, Adorno și Horkheimer – care au considerat că Iluminismul este responsabil pentru infectarea modernității cu virusul autodistrugerii.

În viziunea lui Habermas, gânditorii francezi asociați cu critica raționalității iluministe și foarte vag afiliați la eticheta de postmodernism radicalizează această poziție și formulează o revendicare fundamental iraționalistă, care, în loc să ne facă mai puțin vulnerabili, ne expune și mai mult vulnerabilității la amenințarea fascismului. În societățile postindustriale complexe, fascismul corespunde colonizării lumii-vieții prin presiunile sistemice ale piețelor globale necontrolate, ale răspândirii sălbatice a tehnologiei și, așa putea adăuga, ale fundamentalismului religios. Habermas nu vede cum i s-ar putea ține piept unei astfel de colonizări dacă raționalitatea nu e recunoscută, în descendența principiilor Iluminismului, ca fiind instrumentul politic universal valid.

Împotriva interpretărilor negative ale modernității, Habermas avansează teza că modernitatea a avut ca rezultat un progres moral. Acest progres este evident în conștientizarea faptului că procesul de socializare trebuie să fie structurat de un sistem de norme necesitând o justificare argumentativă, fără a face niciun apel la tradiție. Cum lumea-vieții este structural amenințată, această conștientizare apare ca un efort pozitiv și constructiv care îi dă societății libertatea de a-și construi identitatea fără a ține seama de vreo datorie față de trecut. Așa cum a declarat public în 1990, după reunificarea Germaniei, identitatea națională nu poate fi ridicată pe

Reconstruind terorismul tradițiile trecute sau pe noțiunea de destin comun. Progresul moral al modernității constă în a fi arătat că, dacă o națiune vrea să evite riscurile totalitarismului, e nevoie să se bazeze exclusiv pe loialitatea, la care s-a ajuns în mod liber și rațional, față de propriile reguli și norme. Contribuția modernității occidentale e aceea de a fi arătat beneficiile excluderii din seria normelor politice acceptabile a oricăror parametri mitici sau religioși. Ceea ce Habermas numește moralitate post-convențională constă în procedura rațională de a testa pretențiile de validitate într-un mediu intersubiectiv.

Pe măsură ce Habermas și-a dezvoltat imaginea asupra modernității în opoziție cu tradiția și în raport cu forma în care

raționalitatea se afirmă într-un cadru democratic, a apărut următoarea întrebare: modernitatea are caracterul unei experiențe istorice sau este, pur și simplu, un set de cerințe formale aplicabile tuturor timpurilor și spațiilor? Aceasta este o întrebare critică pentru cineva care vrea, ca și Habermas, să universalizeze în mod strict programul modernității ca unic purtător al progresului moral. Explicitarea detaliilor distincției dintre modernitate, înțeleasă ca program politic apărut într-un moment istoric particular, și modernizare, înțeleasă ca un proces care poate apărea în orice loc sau în orice epocă, ne ajută să înțelegem perspectiva lui Habermas asupra fundamentalismului religios ca fenomen modern. Dar ce înțelege de fapt Habermas prin „modern”? Este fundamentalismul o reacție de panică în fața modernității, sau în fața modernizării? În această ultimă secțiune aş vrea să reconstruiesc fundațiile istorice ale acestei distincții și să arăt cum se poziționează Habermas, urmându-l pe Hegel, la jumătatea distanței dintre ele.

În *Discursul filosofic al modernității*, Habermas îl consideră pe Weber un puternic susținător al interpretării modernității ca epocă istorică. Pentru Weber, modernitatea este puternic înrădăcinată în contextul istoric și cultural european.

Filosofie într-un timp al terorii pentru că Europa este regiunea în care viziunile religioase asupra lumii au fost pentru prima oară transpuse într-o cultură secularizată. Această premisă l-a determinat să se întrebe de ce, în afara Europei, „dezvoltarea științifică, artistică, politică sau economică... nu a intrat pe calea raționalizării, care îi este caracteristică Occidentului” 1. Răspunsul lui

Weber a fost că există o conexiune necesară între noțiunea de modernitate și orientarea intelectuală a raționalismului occidental.

Alți sociologi, subliniază Habermas², au oferit puncte de vedere asemănătoare, conform cărora secularizarea societăților moderne e determinată de un fel de „îmbătrânire” internă a tradițiilor, care, după ce și-au pierdut spontaneitatea și vitalitatea, au devenit autoreflexive și autoanalitice. În aceste modele, raționalitatea nu este considerată ca fiind specifică Occidentului și nici nu i se atribuie rolul nobil de a emancipa oamenii de condiții constrângătoare.

În loc să interpreteze modernitatea ca o experiență specific istorică, un al treilea grup de sociologi o văd ca o schemă generală de dezvoltare socială compusă din mai multe calități esențiale:

mobilizarea resurselor, realizarea productivității, formarea puterilor politice centralizate, apariția identității naționale, impunerea unui sistem de educație universal, secularizarea valorilor și normelor, afirmarea formelor urbane de

1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribner.

1958, p. 25.

2 „E. Durkheim și G.H. Mead au văzut lumile raționalizate influențate mai degrabă de un contact, devenit reflexiv, cu tradițiile care și-au pierdut caracterul lor natural – printr-o universalizare a normelor de acțiune și printr-o generalizare a valorilor ce au eliberat – în spații de joc extinse ale opțiunilor – acțiunea comunicativă de contextele îngust delimitate; în cele din urmă, prin modelul socializării menit formării de identități personale abstracte, care intensifică individualizarea adulților”, J. Habermas, *The Philosophical*

Discourse of Modernity, MIT Press, 1987, p. 2 [Discursul filosofic al modernității, trad. rom. de Gilbert V. Lepădatu, Ed. AII, București, 2000, p. 20].

Reconstruind terorismul viață. Termenul descriptiv pentru această schemă generală este modernizarea, care apare ca o dinamică socială evolutivă.

Perspectiva lui Habermas asupra modernității combină elemente din toate aceste interpretări, dar reînvie și perspectiva oferită de gânditorul care a inaugurat discuția filosofică a acestei noțiuni: Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Prin faptul că modernitatea se trezește la conștiința de sine însăși, se naște nevoia de autoasigurare, pe care Hegel o înțelege ca nevoie de filosofie. El vede filosofia pusă în fața sarcinii de a-și sesiza în gândire epoca ei, iar aceasta înseamnă pentru el epoca modernă. Hegel e convins că nu poate dobândi conceptul pe care filosofia îl dezvoltă despre sine, independent de conceptul filosofic de modernitate.¹

Pentru Hegel modernitatea are o funcție istorică, dar nu e caracteristică unei epoci istorice. Timpul modern este epoca în care un individ și o comunitate dezvoltă o conștiință istorică asupra lor înșiși și asupra acțiunilor lor: o conștiință asupra propriului lor loc în istorie și asupra potențialului lor

de a-l schimba. Orice subiect modern este confruntat cu

„Sarcina de a sesiza în gândire epoca sa” independent de ceea ce este autorizat de o Scriptură sfântă sau de tradiție. Filosofia este numele pentru manifestarea acestei conștiințe istorice, având o funcție emancipatoare unică, atât pentru Hegel, cât și pentru Habermas, deoarece ea dezvăluie posibilitatea apropierei critice a prezentului. Modernitatea re apare de fiecare dată când prezentul este luat ca o ușă deschisă spre viitor. Așa cum susține Habermas, epoca modernă „trebuie să-și creeze din sine propria normativitate. Modernitatea se vede trimisă la sine însăși, fără a avea posibilitatea de a se scuza” 2.

1 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, op. cit., p. 16

[*Discursul filosofic...* trad. rom., op. cit., p. 33].

2 *Ibid.*, p. 17 [trad. rom., p. 24].

Filosofie într-un timp al terorii

Ca și Hegel, Habermas crede că o societate cu adevărat democratică trebuie să fie devotată propriilor norme, independent de orice autoritate externă, fie că e vorba de trecut, tradiție sau doctrină religioasă. Aceasta implică faptul că modernitatea nu este un fenomen limitat istoric, determinat ireductibil de cursul istoriei și culturii europene, ci mai degrabă un proiect însușit deliberat într-un punct oarecare din istorie de o comunitate oarecare de cetățeni 1. Fundamentalismul este reacția violentă tocmai împotriva acestui proiect.

Modernitatea este așadar numele pentru posibilitatea de a apropia critic orice tradiție, astfel încât indivizii și comunitățile să poată să-și ducă mai departe, liber și consensual, propriile deliberări.

A renunța la modernitate înseamnă pentru Habermas a renunța la angajamentul față de libertate și dreptate socială, care se află în centrul sistemului său filosofic. Asta explică de ce s-a implicat cu atâta pasiune în dezbaterile legate de destinul modernității și s-a opus cu hotărâre opiniilor care au sugerat că epoca noastră ar putea fi văzută ca o epocă postmodernă. Din anii '80, devotamentul său față de modernitate l-a determinat să-și asume sarcina de a demasca lipsa de responsabilitate politică a filosofilor postmoderni influențați de Nietzsche și Heidegger. În prefața la *Discursul filosofic al modernității*, el povestește că această temă l-a preocupat aproape obsesiv, începând din 1980, anul în care a primit prestigiosul premiu Adorno 2. Din acea zi, scrie el.

1 Dacă o cultură poate sau să facă această alegere, fără niciun sprijin istoric, rămâne o întrebare deschisă. Exemplul culturilor islamice, care nu se pot baza pe experiența istorică a revoluțiilor democratice sau pe ceva comparabil cu momentul Iluminismului în istoria lor recentă – un aspect pe care

Derrida îl evidențiază în acest volum –, răspunde direct la întrebarea ridicată de mine, deși nu furnizează un răspuns definitiv.

2 Discursul prin care Habermas a acceptat acel premiu, intitulat „Modernity: An Incomplete Project” (în *Posimodern Culture*, Pluto, 1983, pp. 3-15), dă la iveală o relație interesantă și aproape înfricoșătoare cu scopul acestei

Reconstruind terorismul

Această temă controversată și complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. În decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conștiința publică... Provocarea lansată de critica neostructuralistă a rațiunii constituie, de aceea, perspectiva din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernității. În acest discurs, modernitatea, de la sfârșitul secolului 18 încoace, a fost ridicată la rangul de temă filosofică.

Implicarea pasionată a lui Habermas în această problemă provine din neliniștea sa ca orientarea postmodernă să nu suprimă responsabilitatea politică și să nu se dezvolte într-o periculoasă repliere reacționară². Habermas acuză această familie de gânditori, inclusiv pe Derrida, că nu acordă respectul cuvenit temelei politice a modernității: o chemare universalistă la libertate și egalitate, care nu poate fi relativizată sub nicio formă.

Am să invoc critica lui Habermas la adresa lui Derrida, indirect, comentând replica lui Habermas la Walter Benjamin³. Din punctul de vedere al lui Habermas, Benjamin este cărți: nu numai că orașul Frankfurt a decis, după 21 de ani, să-i acorde același premiu și lui Derrida, dar data la care a avut loc ceremonia a fost

22 septembrie 2001, la doar 11 zile după atacurile asupra lui World Trade

Center și a Pentagonului.

1 Habermas, prefața la *The Philosophical Discourse of Modernity*, op. cit., p. IX [Discursul filosofic... op. cit., Pref.].

2 Aceasta este o definiție extrem de idiosincratică, combinând

postmodernismul cu posistrukturalismul, folosită doar într-un context german. Habermas și Manfred Frank par să-i rămână loiali, chiar și după ce a fost în mod repetat criticată. Vezi M. Frank, *What is Neostructuralism?* University of

Minnesota Press, 1989.

3 Există doar câteva lucrări excelente care explorează complexitatea relației dintre Habermas și Derrida în calitatea lor de gânditori politici. Vezi

Christopher Norris, „Deconstruction, Postmodernism and Philosophy:

Habermas and Derrida”, în *Derrida: A Critical Reader*, Blackwell, 1992, pp.

167-192; C. Norris, „Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity”, în *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*, Routledge.

Filosofie într-un timp al terorii strămoșul direct al lui Derrida, datorită sensului mesianic pe care îl atribuie momentului modern. Opinia lui Habermas despre Benjamin este semnificativă nu doar pentru că el extinde critica lui Benjamin și asupra lui Derrida, ci și pentru că Derrida, răspunzându-i poate lui Habermas, îl folosește pe

Benjamin ca principală sursă a unuia dintre textele sale esențiale din domeniul filosofiei politice, *Forță de lege*¹. Habermas își începe comentariul la teoria lui Benjamin asupra modernității opunându-i-l pe poetul francez Charles Baudelaire.

În timp ce Baudelaire și-a găsit liniștea la gândul că în opera de artă autentică survine constelația timpului și eternității, Benjamin vrea să retranspună această experiență estetică fundamentală într-un raport istoric. El alcătuiește sintagma „timp actual” (*Jelztzeit*), în care sunt presărate cioburi ale timpului mesianic și desăvârșit... Pe de o parte, împotriva reprezentării unui timp omogen și gol, ce se umple prin „credința încăpățânată în progres” a evoluționismului și a filosofiei istoriei, dar și, pe de altă parte, împotriva acelei neutralizări a tuturor criteriilor practice de istorism, când închide istoria în muzee și lasă șirul evenimentelor să-i curgă printre degete.²

2000, pp. 48 – 74. O altă evaluare profundă și echilibrată a relației dintre

Derrida și Habermas în calitate de gânditori politici poate fi găsită în opera lui

Bill Martin, „What is at the Heart of Language? Habermas, Davidson, and Derrida”, în *Matrix and Line. Derrida and the Possibilities of Postmodern*

Social Theory, SUNY Press, 1992, pp. 65-124; „Transformations of Humanism”, în *Humanism and Its Aftermath. The Shared Fate of Deconstruction and Politics*, Humanities Press, 1995, pp. 47-137, mai ales pp. 47 – 72. De partea lui Habermas se aliniază Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On*

Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory, MIT Press, 1991.

1 Afirmația mea generală cum că Benjamin este o figură esențială pentru relația dintre Derrida și Habermas este sprijinită de Beatrice Hanssen în excelenta sa lucrare *Critique of Violence between Poststructuralism and*

Critical Theory, Routledge, 2002.

2 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, op. cit., p. 11

[*Discursul filosofic... op. cit.*, p. 28]. Habermas îl citează pe Walter Benjamin.

Reconstruind terorismul

Baudelaire este un neobosit apărător al modernității estetice: pentru el, libertatea fără precedent de care se bucură arta modernă îi dă posibilitatea de a exprima ciocnirea dintre efemeritatea prezentului și greutatea eternității. În interpretarea lui Habermas, Benjamin este și mai exigent în revendicările lui. Pentru el, opera de artă atinge modernitatea autentică nu doar din cauza libertății sale subiective și a sfidării convențiilor, ci și ca rezultat al conexiunii sale productive cu prezentul, înțeles în sens mesianic.

În viziunea lui Benjamin, filosofia modernă a istoriei a sufocat mesianismul în două feluri: fie privind istoria ca un curs de evenimente predeterminat, fie acceptând fără discernământ orice eveniment istoric și plasându-l, cu același respect, într-un muzeu. Prin contrast, apelul lui Benjamin la un nou mesianism este apelul la un prezent care nu este nici previzibil – așa cum ar vrea să fie cei care văd istoria ca un curs de evenimente predeterminat –, nici indiferent față de trecut – așa cum îl văd cei care venerează în aceeași măsură tot ceea

ce este trecut. Prezentul trebuie să fie un răspuns la imprevizibilitatea absolută a viitorului și o apreciere critică a trecutului, interpretat ca un orizont de așteptări neîmplinite.

Această nevoie de mântuire a epocilor trecute, care și-au îndreptat așteptările spre noi, amintește de acea reprezentare, familiară atât misticii iudaice cât și celei protestante, a responsabilității oamenilor pentru destinul lui

Dumnezeu, Dumnezeu care, în actul creației, a renunțat la atotputernicia sa în favoarea unei libertăți egale a omului.¹

Cele două condiții pe care Benjamin le consideră esențiale pentru un raport semnificativ cu prezentul – aceea de a fi

„Theses of the Philosophy of History”, în *Illuminations*, New York, 1969, p. 263.

¹ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, op. cit., p. 14.

[*Discursul filosofic... op. cit.*, p. 31].

Filosofie într-un timp al terorii orientat spre un viitor imprevizibil și aceea de a fi selectiv cu privire la valoarea trecutului pe baza așteptărilor sale neîmplinite – revelează împreună absoluta unicitate a poziției noastre în istorie. Benjamin o numește mesianism.

La o examinare atentă a poziției lui Benjamin, ni se relevă faptul că ea este fundamental legată de viziunea lui

Hegel asupra modernității, care, așa cum am arătat, este apropiată de cea a lui Habermas. Dacă acesta este cazul, atunci există o suprapunere între Habermas și Benjamin, pe baze hegeliene. Deși cu siguranță așa stau lucrurile, această suprapunere este limitată. Hegel a conturat sensul modernității pe ideea unicității absolute a prezentului în raport cu poziția sa în istorie. Pentru Hegel, ca și pentru Benjamin, doar în epoca modernă această unicitate s-a impus ca o armă puternică în mâinile indivizilor și comunităților. Cu toate acestea, Hegel a privit cu suspiciune viziunea limitată a trecutului asupra traiectoriei generale a istoriei, care, după părerea lui, a devenit vizibilă doar din punctul de vedere modern.

Prin contrast, Benjamin a conceput trecutul ca o serie de așteptări neîmplinite față de care subiectul modern ar trebui să se simtă încă responsabil, pentru că doar pe baza acestui apel al trecutului poate fi privit viitorul ca fiind în întregime nou. Benjamin, și mai târziu Derrida, dezvoltă, pornind de la

Hegel, o semnificație a modernității pe care Habermas, care se inspiră și el din Hegel, o contrazice. Sursa hegeliană pe care o exploatează Benjamin și Derrida are legătură cu un trecut care nu poate fi articulat discursiv. Din punctul de vedere al lui Habermas, nimic nu este mai periculos decât ideea construirii viitorului ca răspuns la un apel cvasi-mesianic din partea trecutului¹.

¹ în dialogul nostru, Derrida confirmă interpretarea lui Habermas: acest apel nu poate fi, în niciun caz, articulat discursiv; dar, spre deosebire de

Habermas, Derrida consideră că aceasta este însăși virtutea lui.

PARTEA A II-A

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice.

UN DIALOG CU JACQUES DERRIDA

GIOVANNA BORRADORI – ¹¹ *septembrie ne-a dat impresia de a fi un major event, unul dintre evenimentele istorice cele mai importante la care vom asista în viața noastră, îndeosebi pentru aceia dintre noi care n-au trăit războiul mondial.*

Sunteți de acord”?

JACQUES DERRIDA¹ – „¹¹ septembrie”, spuneți dumneavoastră – sau, pentru că suntem de acord să vorbim două limbi, „*september eleventh*”. Ar trebui să revenim mai târziu asupra acestei chestiuni a limbii. Și asupra acestui act de numire: o dată, nimic mai mult. Când spuneți „¹¹ septembrie”.

— Acest dialog, care s-a purtat în limba franceză, a fost tradus din franceză de Ciprian Mihali și a apărut în volumul: Jacques Derrida, *Deconstrucția politicii. Scrieri politice*, ediție îngrijită de Ciprian Mihali și Emilian Cioc, cu o postfață de Jean-Luc Nancy, Cluj, Ideea Design & Print, Editură, ²⁰⁰⁵, pp. ⁹⁹⁻¹⁴². Traducerea s-a realizat după „*Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec Jacques Derrida*”, în J. Habermas, J. Derrida.

Le «concept» du ¹¹ septembre. Dialogues a New York (octobre-décembre ²⁰⁰¹)

avec Giovanna Borradori, Ed. Galilee, Paris, ²⁰⁰⁴, pp. ¹³³⁻¹⁹⁶ (n. red.).

¹ Modificând câteva formulări, precizând sau explicitând câteva argumente, am urmărit pe cât se poate de fidel transcrierea unei convorbiri care a avut loc la New York, pe ²² octombrie ²⁰⁰¹. Am ținut să respect nu numai ordinea întrebărilor puse, asta e de la sine

înțeles, ci și tonul și tot ceea ce ținea de constrângerile improvizării orale. În schimb, referințele și notele de subsol au fost adăugate, desigur, după aceea. Ele mi-au părut necesare pentru a ajuta cititorul să prelungească, dacă ar dori, analizele pe care timpul și genul convorbirii mă obligau să le scurtez (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii e deja un citat, nu-i așa? Pentru a mă invita să vorbesc despre asta, reamintiți, ca și când ar fi între ghilimele, o datare ce invadează spațiul nostru public și viața noastră privată de cinci săptămâni încoace. Ceva *marchează o dată*, aș spune eu în idiomul francez. „A marca o dată”, iată întotdeauna lovitura dată, însemnătatea însăși a ceea ce este cel puțin *resimțit*, în mod aparent nemijlocit, ca un eveniment, ca un eveniment marcant, singular, „*imprecedented*”, cum se spune aici. Spun, într-adevăr, „aparent nemijlocit”, căci acest „sentiment” însuși este mai puțin spontan decât pare: el este în mare măsură condiționat, constituit, dacă nu chiar construit, în orice caz, mijlocit de o formidabilă mașină tehnosociopolitică. „A face dată”, în orice caz, asta presupune că, iată.

„Ceva” se întâmplă pentru prima și ultima dată, „ceva” pe care nu-l putem încă bine identifica, determina, recunoaște, analiza, dar care ar trebui să rămână de-acum de neuitat: eveniment de neșters în arhiva comună a unui calendar universal – *presupus* universal, căci nu există, în toate acestea, vreau să insist de la bun început asupra acestui lucru, decât supoziții și presupoziții. Primare, dogmatice sau bine reflectate, organizate, calculate, strategice. Sau toate astea la un loc. Căci degetul îndreptat către această dată, actul nud, delicticul minimal, vizarea minimalistă a acestei datări marchează și altceva. Ce anume? Ei bine, faptul că nu dispunem poate de niciun alt concept și de niciun alt sens pentru a numi altfel acest

„Lucru” care tocmai s-a întâmplat, acest presupus „eveniment”. Act de „terorism internațional”, bunăoară, vom reveni asupra acestui lucru, este orice, mai puțin un concept riguros și satisfăcător pentru a surprinde singularitatea celui ceva despre care vom încerca să vorbim. „Ceva” a avut loc, avem sentimentul că nu l-am văzut venind și că acest „ceva” își desfășoară nestingherit consecințele. Dar tocmai asta, locul și sensul acestui „eveniment”, rămân inefabile, ca o intuiție fără concept, ca o unicătate fără generalitate la orizont, fără

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice orizont chiar, de neatins pentru un limbaj care își mărturisește neputința și se

limitează, în fond, la a pronunța mecanic o dată, la a o repeta, deopotrivă ca un soi de incantație rituală, un poem conjurator, o litanie jurnalistică, un refren retoric ce recunoaște că nu știe despre ce vorbește. Nu știm, la drept vorbind, ce spunem sau ce numim astfel: 11 septembrie, *september eleventh*, 1 l-Septembrie. Scurtimea denumirii

(*september eleventh*, 9/11) nu ține deci numai de o necesitate economică sau retorică. Telegrama unei metonimii – un nume, o cifră – acuză incalificabilul recunoscând că nu recunoaștem: nici măcar nu cunoaștem, nu știm să calificăm încă, nu știm despre ce vorbim.

Acesta este primul efect, indubitabil, a ceea ce s-a produs

(fie că a fost calculat, bine calculat sau nu), chiar la 11 septembrie, la câțiva pași de aici: se repetă asta, și *trebuie* s-o repetăm, trebuie cu atât mai mult s-o repetăm cu cât nu știm foarte bine ce numim astfel, oarecum pentru a exorciza *de două ori dintr-odată: pe de o parte*, pentru a conjura în mod magic „ceva”-ul însuși, teama sau teroarea pe care le inspiră

(repetiția are întotdeauna ca efect protector să neutralizeze, să amortizeze, să îndepărteze un traumatism, și asta e adevărat pentru repetiția imaginilor televizuale despre care vom mai vorbi), *pe de altă parte*, pentru a nega, în vecinătatea imediată a acestui act de limbaj și a acestei enunțări, neputința de a numi în mod potrivit, de a caracteriza, de a numi lucrul în chestiune, de a merge dincolo de simplul delictic al datei:

ceva teribil a avut loc la 11 septembrie, iată, dar în fond nu știm ce. Căci în zadar ne indignăm în fața violenței, în zadar deplorăm în mod sincer, așa cum o fac și eu alături de toată lumea, numărul de morți, nu vom putea face pe nimeni să creadă că despre aceasta e vorba până la urmă. Voi reveni și la asta, nu facem pentru moment decât să ne pregătim să spunem ceva despre toate acestea. Sunt de trei săptămâni la New

York (dar la 11 septembrie mă găseam în China, apoi la Filosofie într-un timp al terorii

Frankfurt pe 22 septembrie 1). Or nu numai că este *imposibil*, dar simți foarte bine, ești făcut să simți că e *interzis*, că nu ți se dă dreptul, de a începe să vorbești despre ceva anume, mai ales în public, fără a te sacrifica acestei obligații și fără a face

O referință în fond mereu puțin oarbă la această dată.

M-am supus întotdeauna acestei injoncțiuni, o recunosc; și, într-un anumit fel, o fac și azi, angajându-mă cu dumneavoastră în această convorbire amicală, dar încercând să convoc, dincolo de cutremurarea și de compasiunea cele mai sincere, la punerea unor întrebări și la o „gândire” (între alte lucruri o adevărată gândire politică) a ceea ce, se pare, tocmai s-a întâmplat aici, la 11 septembrie, la doi pași de aici, în Manhattan, sau nu departe, la Washington.

Cred în continuare în necesitatea de a fi mai întâi atent la acest fenomen de limbaj, de numire, de datare, la această compulsiune la repetiție (deopotrivă retorică, magică, poetică).

La ceea ce semnifică, traduce sau trădează. Nu pentru a se închide în limbaj, așa cum ar vrea să ne facă să credem oamenii grăbiți, ci, dimpotrivă, pentru a încerca să înțelegem ce se petrece tocmai dincolo de limbaj, și care ne obligă să repetăm fără încetare și fără să știm despre ce vorbim, tocmai acolo unde limbajul și conceptul își găsesc limitele: „11 septembrie.

1 1-Septembrie, *september eleventh*, 9/11”.

Trebuie așadar să încercăm să aflăm mai multe, să ne dăm răgazul și să ne păstrăm libertatea pentru a începe să gândim acest prim efect al numitului eveniment: de unde ne vine, cum ne este impusă această injoncțiune amenințătoare ea însăși? *Cine* sau *ce anume* ne dă acest ordin amenințător

(alții ar spune, deja, acest imperativ terorizant, dacă nu terorist): numiți, repetați, re-numiți „11 septembrie”, „*september*

1 Derrida face referință la discursul pe care l-a pronunțat la 22 septembrie

2001 la Frankfurt, când i-a fost decernat premiul Adorno. Vezi J. Derrida.

Fichus, Discours de Frânefort, Paris, Galilee, 2002 [în trad. rom. În

J. Derrida, *Deconstrucția politicii. Scrieri politice, op. cit.*] (G.B.).

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice *eleventh*”, atunci când, de fapt, nu știți încă ce spuneți și nu gândiți încă ce numiți astfel.

Sunt de acord cu dumneavoastră: fără nicio îndoială, acest „ceva”, „11 septembrie”, „ne-a dat impresia unui *major event*”. Dar ce este o impresie în acest caz? Și un eveniment?

Și mai ales „a *major event*”? Luând cuvânt cu cuvânt ceea ce spuneți, voi sublinia mai multe precauții. Voi face-o într-un stil aparent

„empirist”, dar ținând dincolo de empirism. Fără tăgadă, ar spune literalmente un empirist din secolul al

XVIII-lea, a existat aici o „impresie”, impresia a ceea ce numiți, nu întâmplător, în engleză, un „*major event*”. Insist asupra englezei, întrucât e limba pe care o vorbiți aici, la New

York, deși nu e nici limba dumneavoastră, nici a mea; dar și întrucât injoncțiunea vine mai întâi dintr-un loc în care engleza domină. Nu spun asta numai pentru că Statele Unite au fost vizate, atinse sau violate pe propriul lor sol pentru prima dată în acest secol și după aproape două secole, după

1812, ci pentru că ordinea mondială care s-a simțit astfel vizată prin această violență e masiv dominată de idiomul anglo-american, acolo unde acest idiom se leagă indisolubil de discursul politic care domină scena mondială, de dreptul internațional, de instituțiile diplomatice, de media, de cea mai mare putere tehnico-științifică, militară și capitalistică. Și tocmai despre esența încă enigmatică, dar și *critică*, a acestei hegemonii este vorba aici. Prin *critică* înțeleg în același timp decisivă, potențial decizorie, decidantă, și deci *în criză*: astăzi mai vulnerabilă decât niciodată.

Fie că e justificată sau nu, această „impresie” este ea însăși un eveniment, nu trebuie să uităm nicidecum asta, mai

1 Atacul japonez de la Pearl Harbor, la 7 decembrie 1941, n-a avut loc asupra solului Statelor Unite. Operația nu s-a desfășurat din punct de vedere tehnic asupra „teritoriului național” american, chiar dacă, într-adevăr.

Hawaii este un teritoriu american. „11 septembrie” este deci prima agresiune asupra teritoriului național american de la războiul din 1812 încoace (*G.B.*).

Filosofie într-un timp al terorii ales atunci când, într-un mod diferențiat, desigur, ea este un efect propriu-zis mondial. „Impresia” nu se lasă disociată de toate afectele, interpretările, retoricile care au reflectat-o, comunicat-o, „mondializat-o”, dar, de asemenea și întâi de toate, au format-o, produs-o, au făcut-o posibilă. „Impresia”.

seamănă atunci „lucrului însuși” care a produs-o. Chiar dacă așa-zisul „lucru” nu se reduce la ea. Chiar dacă, prin urmare, *evenimentul* însuși nu se reduce la ea. Evenimentul este făcut din „lucrul” însuși (ceea ce se întâmplă) și din impresia (ea însăși deopotrivă „spontană” și „controlată”) pe care numitul

„Lucru” o dă, o lasă ori o face. Să spunem că impresia este

„Informată” în dublul sens al acestui cuvânt: un sistem predominant i-a dat formă și această formă trece printr-o mașină de informare organizată (limbaj, comunicare, retorică, imagine, media etc.). Acest dispozitiv de informare este de la bun început politic, tehnic, economic. Dar putem, și cred că trebuie

(e vorba aici de o datorie în același timp filosofică și politică)

să distingem între faptul presupus brut, „impresie” și interpretare. Desigur, e aproape imposibil, recunosc, să disociem faptul „brut” de sistemul care produce „informația” despre el.

Dar trebuie de asemenea să mergem cât mai departe cu putință în analiză. Nu e de ajuns, din păcate, și asta e adevărat de multă vreme, să ucizi, în câteva clipe, aproape patru mii de persoane, și mai ales „civili”, utilizând o tehnologie zisă avansată, pentru a produce un *major event*. Am putea da numeroase exemple, în timpul războiului mondial (și ați precizat bine că acest eveniment pare încă și mai important pentru cei care „nu au trăit războiul mondial”), dar și după războiul mondial, de asemenea ucideri masive și cvasi-instantanee care n-au fost înregistrate, interpretate, resimțite, prezentate drept *major events*. Ele n-au dat, în orice caz nu tuturor, „impresia” de a constitui catastrofe de neuitat.

Trebuie deci să ne întrebăm de ce, și să distingem între două „impresii”: *pe de o parte*, compasiunea pentru victime și

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice indignarea în fața măcelului; această tristețe și această condamnare ar trebui să fie fără limite, necondiționate, principiale: ele răspund unui „eveniment” de netăgăduit, dincolo de orice simulacru și de orice virtualizare posibile; ele îi răspund cu ceea ce s-ar putea numi inima, și merg până în inima evenimentului; *pe de altă parte*, impresia interpretată, interpretativă, informată, evaluarea condiționată, care ne face să *credem* că suntem în fața unui *major event*. *Credința*, fenomenul *creditului* și al *acreditării*, iată o dimensiune esențială a evaluării, a datării, chiar a inflației compulsive de care vorbeam. Distingând între impresie și credință, fac mereu ca și cum aș privilegia acest limbaj al empirismului englez pe care am greși dacă l-am disprețui aici. Întrebările filosofice rămân deci deschise, numai dacă nu cumva se deschid din nou într-un mod, poate, încă: ce este o impresie? Ce este o credință? Dar, mai ales: ce este un eveniment demn de acest nume? Și un eveniment „major”, adică mai

„eveniment”, mai „evenimential” decât niciodată? Un eveniment care ar mărturisi, în chip exemplar sau hiperbolic, despre esența însăși a unui eveniment, chiar a unui eveniment dincolo de esență? Căci un eveniment care s-ar conforma încă unei esențe, unei legi sau unui adevăr, chiar unui concept al evenimentului, ar fi oare un eveniment major? Un eveniment major ar trebui să fie destul de imprevizibil și de eruptiv pentru a deranja până și orizontul conceptului sau al esenței de la care pornind credem că recunoaștem un eveniment *ca atare*. De aceea întrebările „filosofice” rămân deschise poate chiar dincolo de filosofia însăși, atunci când e vorba de a gândi evenimentul.

G.B.

— *Evenimentul în sensul lui Heidegger?*

J.D. – Fără îndoială, dar, în mod destul de curios, în măsura în care cel puțin acolo unde gândirea *Ereignis-ului*, la

Heidegger, n-ar fi îndreptată doar către *apropierea* propriului (*eigen*), ci și către o anumită *expropriere* pe care Heidegger

Filosofie într-un timp al terorii o numește el însuși (*Enteignis*). Proba evenimentului, ceea ce, în această probă, se *deschide și, deopotrivă, rezistă experienței*, este, mi se pare, o anumită *inapropiabilitate* a ceea ce se întâmplă. Evenimentul este ceea ce se întâmplă și, întâmplându-se, reușește să mă surprindă, să surprindă și să suspende comprehensiunea: evenimentul este *ceea ce* eu în primul rând nu înțeleg. Mai mult, evenimentul este mai întâi faptul *că* nu înțeleg. El constă în *ceea ce* eu nu înțeleg: *ceea ce* nu înțeleg și mai întâi *că* nu înțeleg, faptul *că* nu înțeleg: incomprehensiunea mea. Iată pe ce limită, deopotrivă internă și externă, aș fi tentat să insist aici: deși experiența unui eveniment, modul în care el ne afectează reclamă o mișcare de apropiere (comprehensiune, recunoaștere, identificare, descriere, determinare, interpretare pornind de la un orizont de anticipare, cunoaștere, numire etc), deși această mișcare de apropiere e ireductibilă și inevitabilă, nu există eveniment demn de acest nume decât acolo unde această apropiere *eșuează* pe o frontieră. Dar pe o frontieră fără front, nici confruntare, o frontieră de care incomprehensiunea nu se lovește frontal, căci nu are forma unui front solid: ea scapă, rămâne evazivă, deschisă, indecisă, indeterminabilă. De unde inapropiabilitatea, imprevizibilitatea, surpriza absolută, incomprehensiunea, riscul de neînțelegere, noutatea neanticipabilă, singularitatea pură, absența de orizont.

Dacă acceptăm această definiție minimală, dar dublă și paradoxală, a evenimentului, se poate oare afirma că „11 septembrie” a constituit un „eveniment” fără precedent? Un eveniment imprevizibil? Un eveniment singular de la un capăt la altul?

Nimic nu e mai puțin sigur. Nu era cu neputință de prevăzut atacul, pe solul american, din partea celor care sunt numiți „teroriști” (va trebui să revenim asupra acestui cuvânt a cărui încărcătură politică este atât de grea și de echivocă), a unui edificiu sau a unei instituții sensibile, spectaculare.

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice masiv investite simbolic. Chiar și fără a vorbi de Oklahoma

(atacatorul venea din Statele Unite, se va spune, dar așa stau lucrurile și pentru „11 septembrie”), existase deja un atentat cu bombă împotriva turnurilor gemene [*Twin Towers*] cu câțiva ani în urmă¹; secvența rămâne de actualitate, deoarece

¹ De fapt, reflecția anumitor arhitecți cu privire la Twin Towers luase deja în considerare posibilitatea (premonitoare, destinată și spectrală, înscrisă în piatra inconștientului) a unei agresiuni „teroriste” cu mulți ani înainte de

11 septembrie 2001. Într-un articol remarcabil (încă inedit), „*Target Architecture: Destination and Spectacle before and after 9.11*”, Terry Smith vorbește de o „*architecture of trauma*” și citează comentariul lui Joseph B. Juhas despre Yamasaki, în *Contemporary Architects*, Detroit, St. James Press. Ultimul text este din 1994!: „*The WTC had been our Ivory Gates to the White City*

[...]. *Though, at least when viewed from a distance, the WTC still shimmers – it is at the moment thoroughly besmirched by its unfortunate role as a target for Middle-East terrorism*”. Și mai departe”. „*Of course, any «stability» based on the suppression of open systems becomes an element in a drama which in its own terms must terminate in cataclysm. In an allegorical sense, the vast, twinned doubled ghostly presence of WTC presents a sepulchre from which ghosts will not rise on the day of cataclysm as the resurrected dead: rather as a tombstone it prophesies the raising of Golems and Zombies [...]*”. Acest text a fost scris, vă reamintesc, și publicat în 1994!

Chiar fără a aborda problemele arhitecturale (urbanistice, tehnice, politice, estetice) pe care le pune WTC, trebuie cel puțin să recunoaștem următorul lucru: afectul, chiar afecțiunea pe care le

inspiră, și iubirea (al cărei dublu spectru îmi invadează memoria, de exemplu, de mai bine de zece ani)

nu poate exclude sentimentul cel puțin înconștient al unei teribile vulnerabilități, de la expunerea fascinantă a acestor două imense corpuri verticale la agresiunea plină de ură sau de dragoste. Cum să „vedem” aceste două turnuri fără să le „vedem” dinainte, fără să le prevedem oferite spintecării. Fără să le imaginăm, într-o teroare ambiguă, prăbușirea? Adică depășirea [*Aufhebung*]

sublimă, arhiva peliculară, un film mai de neuitat ca niciodată pentru memoria îndoliată, idealizatoare, a mondializării lumii?

În afara atâtor altor analize necesare, nu trebuie oare să încercăm să reconstituim fantasmatica – înconștientă sau conștientă – a celor care au hotărât, apoi au pus în practică, în mințile lor și în avionul lor, până la sinucidere, spintecarea și prăbușirea acestui dublu turn? Arhaice și veșnic puerile, teribil de infantile, aceste fantasme masculine au fost hrănite în plus de o întreagă cultură tehnico-cinematografică, și nu numai în genul science-fiction. Ceea ce nu e de ajuns, desigur, dimpotrivă, să facă din agresiunea de la 11 septembrie o „operă de artă”, așa cum a avut Stockhausen foarte

Filosofie într-un timp al terorii autorii presupuși ai acestui act de „terorism” sunt încă deținuți și judecați. Fără a vorbi de atâtea alte atentate de același gen, în afara teritoriului național american, dar împotriva unor „interese” americane. Fără a vorbi de CIA și de

FBI, al căror eșec a fost deja denunțat: aceste antene ale organismului american erau acolo pentru a vedea venind aceste atentate, pentru a evita surpriza. (În treacăt fie zis, deoarece tocmai am spus „teritoriu național american” sau „interese”.

americane, ceea ce „11 septembrie” reamintește cel puțin, mai degrabă decât revelează, este faptul că, din o mie de motive, am avea dificultăți în a defini *limitele* riguroase ale acestor

„Lucruri”: „teritoriul național” și „interesele americane”. Unde se opresc ele astăzi? Cine e autorizat să răspundă la aceste întrebări? Numai cetățenii americani? Numai aliații lor? Aici se situează poate fondul problemei – și unul dintre motivele pentru care avem greutăți în a ști dacă există aici, *stricto sensu*, unde și când, un „eveniment”).

Să acceptăm totuși, prin ipoteză, de a proceda încet, cu răbdare, și să vorbim în această privință de un „eveniment”.

La urma urmelor, de fiecare dată când se întâmplă ceva, și chiar

În cea mai banală experiență cotidiană, există o parte de eveniment și de singularitate imprevizibilă: fiecare clipă marchează un eveniment, de asemenea tot ceea ce e „altul”, și fiecare naștere, și fiecare moarte, chiar și cele mai blânde și mai „naturale”. Vom putea spune atunci, vă citez, că 11

septembrie a fost un „eveniment major” (*major event*)? Deși cuvântul „major” face semn către înălțime și către mărime, evaluarea nu poate fi aici pur *cantitativă*, fie că e vorba de dimensiunea turnurilor, de teritoriul atacat sau de numărul de victime. Știți prea bine că morții nu se numără în același fel de la un capăt la altul al lumii. E de datoria noastră s-o reamintim, fără ca aceasta să atenueze tristețea noastră

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice prostul gust de a spune pentru a căuta, pe piața ieftină a provocării, o mizerabilă primă de originalitate (*J.D.*).

pentru victimele de la Twin Towers, groaza noastră sau furia noastră în fața acestei crime. E de datoria noastră să reamintim că eoul acestor crime nu este niciodată natural și spontan. El depinde de o mașinărie complexă (istorică, politică, mediatică etc). Fie că e vorba de răspuns sau de reacție psihologică, politică, polițienească sau militară, trebuie să acceptăm o evidență – deopotrivă calitativă și cantitativă: pentru

Europa, pentru Statele Unite, pentru mijloacele lor de comunicare, pentru opinia lor publică, măceluri cantitativ comparabile sau chiar superioare numeric, fie că sunt imediate sau indirecte, nu produc niciodată o bulversare atât de intensă când se produc în afara spațiului european sau american

(Cambodgia, Ruanda, Palestina, Irak etc). Ceea ce pare nou și *major*, nu este nici arma utilizată: avioane care distrug imobile înșesate de civili. Nici măcar nu e nevoie, din păcate, să ne întoarcem la toate bombardamentele din cel de-al Doilea

Război Mondial, la Hiroshima și Nagasaki pentru a găsi atâtea exemple. Despre aceste agresiuni, putem spune fie și numai că dimensiunile lor, cantitative sau de alt fel, n-au fost inferioare celor de la „11 septembrie”. Iar Statele Unite nu se aflau întotdeauna, pentru a spune-o printr-o litotă, de partea victimelor.

Trebuie prin urmare să căutăm alte explicații. Explicații semnificante și *calitative*. În primul rând, fie că suntem sau nu aliați ai

Statelor Unite, fie că aprobăm sau nu ceea ce e mai continuu, mai constant în politica Statelor Unite, de la o administrație la alta, nimeni nu va contesta, cred, un fapt masiv care determină orizontul „lumii” după ceea ce se numește *sfârșitul războiului rece* (va trebui să reinterprețăm fără încetare acest lucru, „sfârșitul războiului rece”, din mai multe puncte de vedere, și voi face-o puțin mai târziu, dar pentru moment îngăduiți-mi să reamintesc doar că „11 septembrie” este și el, încă, în multe privințe, un efect îndepărtat al războiului rece, înaintea „sfârșitului” său, și din vremea în

Filosofie într-un timp al terorii care Statele Unite îi susțineau, înarmându-i, formându-i, în

Afghanistan bunăoară, dar nu numai, pe inamicii URSS, care devin acum proprii săi inamici). Care este acest fapt masiv?

De la „sfârșitul războiului rece”, ceea ce se poate numi ordine mondială, în relativa și precara sa stabilitate, depinde în mare măsură de soliditatea și de fiabilitatea, de *creditul* puterii americane. Pe toate planurile: economic, tehnic, militar, mediatic, și chiar pe cel al logicii discursive, al axiomaticii care susține la nivel mondial retorica juridică sau diplomatică, și deci dreptul internațional, chiar acolo unde Statele Unite îl violează, fără să înceteze să se prezinte drept campionii lui.

De aceea, a fragiliza această superputere care joacă cel puțin „Rolul” de gardian al ordinii mondiale, înseamnă a risca fragilizarea lumii întregi, inclusiv a inamicilor declarați ai Statelor

Unite. Ce anume este atunci amenințat? Nu numai un mare număr de forțe, de puteri, de „lucruri” care depind, chiar și la adversarii cei mai înverșunați ai Statelor Unite, de ordinea mai mult sau mai puțin asigurată de această superputere; ci și, în chip mai radical încă (aș dori să subliniez acest punct), sistemul de interpretare, axiomatica, logica, retorica, precum și conceptele și evaluările care ar trebui să permită să înțelegem, să explicăm, tocmai, ceva precum „11 septembrie”.

Vorbesc aici de întreg *discursul* care este *acreditat*, în mod prevalent, masiv, hegemonie, în spațiul public mondial. Ceea ce este astfel legitimat de către sistemul prevalent (ansamblu constituit din opinia publică, media, retorica politicianilor și a autorității presupuse a tuturor celor care, conform unor mecanisme directe, au cuvântul și iau cuvântul în spațiul public), sunt atunci normele înscrise în toate frazele aparent înzestrate cu sens care pot fi create cu lexicul violenței,

al agresiunii, al crimei, al războiului și al terorismului, cu diferența presupusă între război și terorism, între terorismul național și internațional, terorism antistatal și terorism de stat, cu respectarea suveranității, a teritoriului național etc.

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

Ceea ce a fost atins, rănit, traumatizat, prin acest dublu *crash*, este oare numai una sau alta, „ce” sau „cine”, clădiri, structuri urbane și strategice, simboluri ale puterii politice, militare și capitaliste, un număr considerabil de persoane de toate originile trăind pe corpul unui teritoriu național de multă vreme neatins? Nu, nu sunt *numai* toate acestea, e poate mai ales, prin ele, aparatul conceptual, semantic, hermeneutic, dacă vreți, care ar fi putut îngădui să vedem venind, să înțelegem, să interpretăm, să descriem, să vorbim, să numim „11 septembrie” – și, făcând asta, să neutralizăm traumatismul, să-l amortizăm într-un „travaliu de doliu”.

Ceea ce susțin astfel poate părea abstract și prea încrezător în ceea ce seamănă cu o simplă activitate conceptuală sau discursivă, cu o chestiune de cunoaștere; într-adevăr, e ca și cum m-aș mulțumi să spun: ceea ce e teribil în „11 septembrie”, ceea ce rămâne „infini” în această rană, este că nu *știm* ce e de descris, nici de identificat, nici măcar de numit. Într-adevăr, asta e ceea ce spun. Dar pentru a demonstra că acest orizont de non-cunoaștere, acest non-orizont de cunoaștere

(neputința de a înțelege, de a cunoaște, de a recunoaște, de a identifica, de a numi, de a descrie, de a vedea venind) nu este nicidecum abstract și idealist, trebuie să spun mai mult. Și, desigur, într-un mod mai concret.

Voi face-o prin urmare în *trei timpuri*. Și *de două ori*, cu referire la ceea ce s-a numit „războiul rece”, „sfârșitul războiului rece” sau „echilibrul terorii”. Acești trei timpuri, aceste trei serii de argumente fac deopotrivă trimitere la o aceeași logică. Care e aceasta? Ei bine, e ceea ce am propus a fi recunoscut în altă parte¹, extinzând-o fără limite, sub forma unei

¹ De exemplu, în *Foi et Savoir* urmat de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Le

Seuil, col. „Points”, 2001 [*Credință și Cunoaștere. Veacul și iertarea*, trad.

rom. de Emilian Cioc, Ed. Paralela 45, Pitești, 2004]. Propuneam

atunci, analizând „această îngrozitoare și fatală logică a autoimunității care va asocia întotdeauna Știința și Religia”, să extindem la viață în general figura unei autoimunități ale cărei sens sau proveniență păreau mai întâi să se limiteze la

Filosofie într-un timp al terorii legi implacabile: cea care guvernează orice *proces autoimunitar*. Un proces autoimunitar este, știm prea bine, acel ciudat comportament al viului care, într-un mod *cvasi-sinucigaș*, încearcă să se distrugă „pe sine”, propriile sale protecții, să se imunizeze *împotriva* „propriei” sale imunități.

Primul timp, prima autoimunitate. Reflex și reflecție. Cu războiul rece în cap. Cu mult dincolo de Statele Unite, lumea întreagă se simte în mod obscur afectată de o efracție care nu e doar prezentată, în calitate de efracție, ca fiind fără precedent în istorie (prima violare a teritoriului național al Statelor

Unite după aproape două secole, practic, în orice caz în fantasma care domină dintotdeauna), ci și ca o efracție de un *tip* viața zisă naturală sau pură și simplă, la ceea ce credem că putem recunoaște ca purul „zoologic”, „biologic”, „genetic”: „Lexicul imunității și-a impus autoritatea cu precădere în domeniul biologiei. Reacția imunitară protejează îndemn-itate corpului propriu, producând anticorpi împotriva antigenelor străine. Cât despre procesul de autoimunizare, care ne interesează în mod cu totul special aici, el constă, pentru un organism viu, după cum știm, în a se proteja împotriva autoprotejării distrugând propriile sale mijloace de apărare imunitare. Cum fenomenul acestor anticorpi se întinde pe o vastă zonă a patologiei și, cum se face din în ce în ce mai mult recurs la unele virtuți pozitive ale imuno-depresorilor meniți să limiteze mecanismele de respingere și să faciliteze tolerarea unor anumite grefe de organe, ne întemeiem pe această extindere și vom vorbi despre un fel de logică generală a autoimunizării. Ea ni se pare indispensabilă pentru gândirea raporturilor actuale dintre credință și cunoaștere, religie și știință, precum și duplicitatea surselor în general” (*Ibidem*, pp. 67 – 68, n. 23) [Trad. rom. p. 62, n. 1].

Am subliniat mai sus „îngrozitoare” pentru a insinua cel puțin o ipoteză:

deoarece vorbim aici de terorism, deci de teroare, sursa cea mai ireductibilă a terorii absolute, cea care, prin definiție, este cea mai dezarmată în fața amenințării celei mai mari, ar fi aceea care provine

„dinăuntru”, din această zonă în care cel mai groaznic „afară” locuiește la „mine”. De unde teroarea. Teroarea este întotdeauna, ea devine întotdeauna, cel puțin în parte, „interioară”.

Iar terorismul are mereu ceva „domestic” în el, dacă nu cumva ceva național.

Cel mai groaznic „terorism”, cel mai eficient, *chiar* și atunci când pare extern și „internațional”, este cel care instalează sau reamintește o amenințare internă, *at home* – și când inamicul este și *el* mereu găzduit în interiorul sistemului pe care-l violează și îl terorizează (J.D.).

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice nou. De ce tip? Înainte de a răspunde la această întrebare, să reamintim încă o dată evidența: această efracție violează teritoriul unei țări care, chiar și în ochii inamicilor săi, și mai ales după așa-zisul „sfârșit al războiului rece”, joacă un rol virtual suveran printre statele suverane. Și deci rolul de garant sau de tutore al întregii ordini mondiale, cea care, în principiu și în ultimă instanță, este presupusă a asigura creditul în general, creditul în sensul tranzacției financiare, dar și creditul acordat limbajelor, legilor, tranzacțiilor politice sau diplomatice. Acest credit, căruia toată lumea îi simte nevoia, chiar și cei care încearcă să-l ruineze, Statele Unite îl dețin și îl manifestă nu numai datorită bogăției lor, puterii lor tehnico-științifice și militare, ci și, totodată, prin exercițiul arbitrajului lor în toate conflictele, prin prezența lor dominantă în

Consiliul de Securitate și în atâtea instituții internaționale.

Chiar și atunci când nu le respectă nici spiritul, nici litera și rezoluțiile, fără a fi trase la răspundere. Nu e mai puțin adevărat că Statele Unite au puterea de a acredita în fața lumii o autoprezentare: ele reprezintă ultima unitate presupusă a forței și a dreptului, a celei mai mari forțe și a discursului dreptului.

Or, iată primul simptom al autoimunității sinucigașe: nu numai solul, anume figura literală a fundamentului sau a fondării acestei „forțe de lege”, se vede *expus* agresiunii, ci agresiunea al cărei *obiect* este el (*obiectul expus*, tocmai, violenței, dar și, „în buclă” 1, propriilor sale camere de luat vederi, în

1 Figura „buclei” s-ar impune aici din *trei motive*: 1. Continuitatea reproductivă a difuzării, cum se spune, „în buclă”, a acelorași imagini televizuale ale unui „direct”: spintecarea, apoi prăbușirea celor două turnuri, al căror film nu încetează să fie difuzat

și redifuzat pe ecrane în întreaga lume;

această compulsiune la repetiție confirmă și neutralizează deopotrivă efectul unei realități într-un amestec indisociabil de durere îngrozitoare, îngrozită, înspăimântată, și de satisfacție de nemărturisit, cu atât mai greu de mărturisit, mai dezlănțuită și mai irepresibilă, cu cât se manifestă la distanță, neutralizând și ținând astfel realitatea la respect. 2. *Buc*la mai spune și

Filosofie într-un timp al terorii propriul său interes), vine, *oarecum din interior*, de la forțe care sunt aparent lipsite de forță proprie, dar care găsesc mijlocul, prin viclenia și mobilizarea unei cunoașteri *hightech*, să pună mâna pe o armă americană, într-un oraș american, pe solul unui aeroport american. Imigranți, formați, pregătiți pentru acțiunea lor în Statele Unite de către Statele

Unite, acești *hijackers* încorporează, dacă se poate spune așa, două sinucideri în una singură: a lor (și vom rămâne mereu dezarmați în fața unei agresiuni sinucigașe, autoimunitare, asta e ceea ce terorizează cel mai mult), dar și sinuciderea celor care i-au primit, i-au înarmat, i-au antrenat. Înainte, să nu uităm că Statele Unite au pregătit terenul și au consolidat forțele „adversarului”: formând oameni, dintre care un „ben

Laden” reprezintă un tip eminent, creând mai întâi situații politico-militare favorabile apariției lor și răsturnării lor (de pildă, alianța cu Arabia Saudită și cu Irakul și cu alte țări arabo-musulmane în războiul lor împotriva URSS sau a

Rusiei în Afghanistan, împotriva Iranului – dar am putea înmulți la nesfârșit exemplele acestor paradoxuri sinucigașe).

De două ori sinucigașă, această forță se va fi *ajustat* cu o extraordinară *economie* (maximum de siguranță, de pregătire, de competență tehnică, de eficacitate distructivă cu un minimum de mijloace împrumutate). Ea va fi vizat și atins inima, sau mai degrabă capul simbolic al ordinii mondiale. La înălțimea capului (*head, cap, capul, capital, capitale, Capitoliu*), dubla sinucidere va fi atins două locuri simbolic și efectiv esențiale ale corpului american: locul economic sau „capul”.

capital al capitalei mondiale (World Trade Center, arhetipul speculantatei circulară și narcisică a acestei dureroase satisfacții, a acestui climax îngrozit de celălalt și îngrozit să găsească prilej de a juca văzând, terifiat de a-și stămpăra propria sa groază prin propriul

său voyeurism.

3. *Buclă*, în fine, sau cerc vicios al unei sinucideri care se mărturisește în

tăgăduire, se detestă atestându-se, se lasă prinsă în propriul său testament, stă mărturie pentru ceea ce va rămâne, în ce-i privește pe „sinuciși” (acei *hijackers* și cadavrele „dispărute”), *fără martor (J.D.)*.

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice genului, căci există acum, și cu același nume, mai multe WTC – un în numeroase locuri din lume, în China, de exemplu) și locul strategic, militar și administrativ al capitalei americane, capul reprezentării politice americane, Pentagonul, nu departe de Capitoliu, sediul Congresului.

Numind Capitoliul, trec deja la un al *doilea* aspect al aceluiași „eveniment”, a ceea ce ar putea fi un *major euent*. Va fi vorba încă o dată de o teroare autoimunitară, și de „războiul rece”, de ceea ce se numește un pic prea în grabă „sfârșitul” său, și de ceea ce, privind dinspre Capitoliu, ar putea fi mai rău decât „războiul rece”.

Al doilea timp, a doua autoimunitate. Reflex și reflecție.

Mai rău decât războiul rece. Ce este un eveniment traumatic?

În primul rând, orice eveniment demn de acest nume, chiar dacă este „fericit”, păstrează în el ceva traumatizant. El introduce întotdeauna o rană în timpul curent al istoriei, al repetiției ca anticipare obișnuită a oricărei experiențe. Un eveniment traumatic nu este doar marcat, ca eveniment, de memoria, fie și inconștientă, a ceea ce s-a petrecut. Spunând asta, par să o iau împotriva unei evidențe, cea care leagă evenimentul de prezență sau de trecut, de faptul-de-a-avea-loc a ceea ce s-a petrecut, o dată pentru totdeauna, de netăgăduit, astfel încât compulsiunea de repetiție care poate urma n-ar face decât să reproducă ceea ce s-a produs deja. Însă eu cred că trebuie să complicăm puțin această schemă (chiar dacă nu este în întregime falsă). Trebuie să-i suspectăm *cronologia*, și anume gândirea și ordinea temporalizării pe care pare s-o implice. Trebuie să gândim altfel temporalizarea unui traumatism dacă vrem să înțelegem prin ce anume „11 septembrie” seamănă cu un *major event*. Asta pentru că rana rămâne deschisă prin teroare în fața *viitorului*, și nu numai în fața trecutului. (De altfel, ați definit chiar dumneavoastră evenimentul la viitor, în întrebarea pusă; ați anticipat și ați spus

Filosofie într-un timp al terorii

„La care vom asista în viața noastră”.) Proba evenimentului are

drept corelat tragic nu ceea ce se petrece în prezent sau ceea ce s-a petrecut, la trecut, ci semnul premergător a ceea ce amenință să se petreacă. Viitorul este cel care determină inapropiabilitatea evenimentului, nu prezentul și nici trecutul.

Sau, cel puțin, dacă determinante sunt prezentul sau trecutul, e numai în măsura în care ele poartă, pe corpurile lor, semnul teribil a ceea ce ar putea sau va putea să se întâmple, și care va fi *mai rău decât ceea ce s-a întâmplat vreodată*.

Să precizez. Este vorba de o traumă și, deci, despre un eveniment a căror temporalitate nu provine nici din acum-ul prezent, nici din prezentul trecut, ci dintr-un în prezentabil viitor. O armă rănește și lasă pe veci deschisă o cicatrice inconștientă; dar această armă este îngrozitoare pentru că ea vine din viitor, dintr-un viitor ce va să vină într-un mod atât de radical, încât rezistă chiar și gramaticii viitorului anterior.

Imaginați-vă că li s-ar fi spus americanilor și, prin ei, lumii întregi: ceea ce s-a întâmplat (distrugerea spectaculoasă a turnurilor, moartea teatrală, dar invizibilă a mii de persoane în câteva secunde etc), e un lucru grav, o crimă teribilă, o durere nemărginită, dar, în fine, s-a terminat, asta nu se va mai întâmpla, nu va mai fi nimic la fel de grav sau mai grav.

Presupun că doliul ar fi fost posibil atunci într-un timp destul de scurt. Fie că ne-am fi plâns sau că ne-am fi bucurat de asta, lucrurile și-ar fi reluat degrabă cursul normal al istoriei obișnuite. Travalu de doliu, s-ar fi spus, și s-ar fi întors pagina așa cum se face atât de des și cu mai multă ușurință pentru ceea ce se petrece în altă parte, departe de Europa sau de Americi. Dar nu s-a întâmplat asta nicidecum. Există traumatism fără travaliu de doliu posibil când răul vine din posibilitatea viitoare a mai răului, a repetării viitoare, dar în mai rău. Traumatismul este produs de către *viitor*, de către amenințarea mai răului *ce va să vină*, și mai puțin de către o

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice agresiune trecută și „încheiată” 1. Ceea ce s-a petrecut, deși asta nu a fost spus, din motive întemeiate, cu toată claritatea necesară, e următorul lucru: pentru viitor, și pentru totdeauna, amenințarea care s-a semnat prin aceste semne poate fi mai rea ca toate, mai rea chiar, și o să precizăm acest lucru, decât cea pe care o organiza „războiul rece”. Amenințare de agresiune *chimică*, fără îndoială, amenințare de agresiune

bacteriologică (ni s-a părut că am primit mesajul unei asemenea agresiuni aici, la New York, amintiți-vă, zilele trecute, imediat după 11 septembrie), dar mai ales amenințare *nucleară*. Deși s-a vorbit puțin despre asta, responsabili

Administrației și ai Congresului au luat numaidecât măsurile necesare pentru ca statul de drept să supraviețuiască unui atac *nuclear* împotriva Washingtonului, a șefului statului și a

Congresului (Pentagonul, Casa Albă și Capitoliul). Anumiți reprezentanți ai Congresului au și spus-o, bunăoară, în cursul unei dezbateri publice și televizate pe care am văzut-o aici: de acum înainte, toate *capetele* statului (președinte, vicepreșe

1 Răul acestui traumatism ține de aceea că *agresiunea nu e încheiată*.

Toate acestea nu s-au terminat, iată prima concluzie. Dintre toate reflecțiile pe care le poate inspira (pe care le-a inspirat deja) mediatizarea televizuală a evenimentului, aș dori s-o subliniez pe asta, despre care cred că nu s-a vorbit.

A constitui o arhivă completă și constant accesibilă, reproductibilă în fiecare clipă, în buclă, înseamnă a-ți oferi sentimentul liniștitor că „s-a terminat”.

Pentru că e arhivat și pentru că fiecare poate vizita arhiva! Arhiva, efectul de arhivă liniștește (E clasat! E înregistrat!) și se face totul pentru a completa înregistrările, monumentalizându-le, asigurându-se astfel că morții sunt morți:

asa ceva nu va reîncepe, deoarece asta a avut loc deja. Se neagă astfel presentimentul irezistibil că răul cel mai mare n-a avut loc, nu încă! În felul acesta, arhivei vizuale i s-a putut adăuga recent înregistrarea, realizată de un radioamator din San Francisco, a tuturor mesajelor schimbate de poliție și de pompieri în timpul prăbușirii turnurilor gemene. Singurele mărturii care scapă arhivării sunt cele ale victimelor, nu ale morților sau ale cadavrelor (au existat atât de puține asemenea mărturii), ci ale dispăruților. Dispăruții rezistă travaliului de doliu, prin definiție, asemenea viitorului și asemenea fantomelor celor mai încăpățânate. Dispărutul din arhivă, fantoma, stafia, este viitorul (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii dinte, miniștri și Congres) nu vor fi niciodată în același loc și în același moment, așa cum e cazul discursului despre starea

Națiunii, de pildă. Asta înseamnă că, la data de „11 septembrie”, „evenimentul major” nu va fi constat într-o agresiune trecută, prezentă și efectivă. X va fi fost traumatizat (X?

Cine? Ce? Nimeni și nimic altceva decât „lumea”, cu mult dincolo de Statele Unite, în orice caz posibilitatea „lumii”), dar traumatizat nu la prezent sau dinspre memoria a ceea ce va fi fost un prezent trecut. Nu, traumatizat dinspre viitorul în prezentabil, dinspre amenințarea deschisă a unei agresiuni capabile să lovească într-o bună zi, mai târziu, nu se știe niciodată, capul statului-națiune suveran *prin excelență*.

De ce este semnată această amenințare „sfârșitul războiului rece”? De ce este ea mai rea decât „războiul rece” însuși?

Asemenea constituirii rețelelor teroriste arabo-musulmane echipate și antrenate în timpul războiului rece, ea reprezintă consecința reziduală și a războiului rece, și a trecerii dincolo de războiul rece. *Pe de o parte*, datorită diseminării de acum incontrollabile a puterii nucleare, este dificil să măsurăm gradele și formele acestei forțe, la fel cum e dificil să delimităm responsabilitățile acestei diseminări, dar să lăsăm acest punct în suspensie. *Pe de altă parte*, și aici atingem ceea ce e mai rău decât războiul rece, de-acum nu mai poate să existe echilibru al terorii, nu mai există duel între două state puternice

(SUA/URSS) angajate într-o teorie a jocului și capabile, amândouă, să neutralizeze puterea nucleară adversă într-o evaluare reciprocă și organizată a riscurilor respective. De acum, amenințarea nucleară, amenințarea „totală” nu mai vine de la un stat, ci de la forțe anonime, absolut imprevizibile și incalculabile. Și întrucât această amenințare absolută va fi fost secretată de către sfârșitul războiului rece și de către victoria taberei SUA, întrucât ea amenință ceea ce e presupus a susține ordinea lumii, posibilitatea însăși a unei lumi și a unei mondializări (drept internațional, piață mondială, limbaj

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice universale etc), ceea ce se vede astfel repus în joc prin această *însălmântătoare* logică autoimunitară, nu e nimic altceva decât existența lumii, a mondialului însuși. Nu mai există limită pentru această amenințare care își caută premisele sau resursele în toată istoria războiului rece, dar care, în același timp, pare infinit mai periculoasă, mai îngrozitoare decât războiul rece. Căruia vedem, prin o mie de semne, cum îi accelerează și

îi confirmă sfârșitul, grăbind reconcilierea cel puțin aparentă a celor doi inamici în egală măsură de speriați.

Atunci când Bush și ai săi acuză „*the axis of Evil*”, trebuie fără îndoială să surâdem și în același timp să denunțăm conotațiile religioase, stratagemile infantile, mistificările obscurantiste ale acestei atitudini emfaticе. Nu e mai puțin adevărat că, din toate părțile, un „rău” absolut își întinde umbra amenințătoare. Rău absolut, amenințare absolută, căci e vorba de mondializarea lumii, de viața pe pământ și în altă parte, fără rest și nimic mai puțin.

Dar, alt paradox, chiar dacă aceasta e originea „terorii”.

cu care jonglează „terorismele”, chiar dacă această teroare este cea mai rea dintre toate, chiar dacă ea atinge înconștientul geopolitic al tuturor celor vii și lasă în el urme de neșters, chiar dacă e ceea ce se vizează atunci când se vorbește, așa cum ați făcut-o dumneavoastră, așa cum se face adeseori, despre „11 septembrie” ca despre un *major event* pentru că este primul semnal (conștient-inconștient) al acestei terori absolute, ei bine, în același timp, din cauza invizibilității anonime a inamicului, din cauza originii nedeterminate a terorii, din cauza absenței sale de figură (individuală sau statală), tocmai din cauza faptului că nu știm ce este un eveniment *din* inconștient și *pentru* acest inconștient, de care trebuie totuși ținut seama, ei bine, da, mai răul poate să pară simultan inconsistent, pasager, lejer, renegat, refutat, chiar uitat, respins ca un eveniment printre altele, unul *dintre* „evenimentele majore”, dacă preferați, într-o mare înlănțuire de

Filosofie într-un timp al terorii evenimente trecute și viitoare. E adevărat că toate aceste eforturi de a atenua sau a neutraliza efectul traumatismului

(a-l nega, a-l refuza, a-l uita, pentru a face doliul lui etc), sunt, și ele, tentative disperate. Și tot atâtea mișcări autoimunitare.

Care produc, inventează sau hrănesc monstruozitatea însăși pe care pretind că o înlătură.

Ceea ce nu se va lăsa niciodată uitat este deci efectul pervers al autoimunitarului însuși. Știm acum că reprimarea, în sensul psihanalitic și în sensul politico-polițienesc, politico-militar, politico-economic, produce, reproduce, regenerează tocmai ceea ce ea încearcă să dezarmeze.

Al treilea timp, a treia auto imunitate. Reflex și reflecție.

Cercul vicios al reprimării. Nu putem spune că umanitatea este

fără apărare împotriva amenințării acestui rău. Dar trebuie să știm că apărările, și toate formele a ceea ce se numește, cu două cuvinte, unul mai problematic decât celălalt, *war on terrorism*, lucrează la regenerarea pe termen scurt sau pe termen lung a cauzelor răului pe care ele pretind că-l extermină. Că e vorba de Irak, de Afghanistan și chiar de Palestina.

„Bombardamentele” nu vor fi niciodată atât de „inteligente”.

pentru a evita ca victimele (militare și/sau civile, altă distincție din ce în ce mai puțin fiabilă) să nu replice, personal sau prin delegare, prin ceea ce ele vor ști să prezinte, în avantajul lor, drept represalii legitime sau contraterorism. Și tot așa, la nesfârșit...

Din comoditate și pentru că analiza o cerea, am distins trei terori autoimunitare. Dar, în realitate, aceste trei resurse ale terorii nu se disting, ele se acumulează și se supradetermină. În fond, e una și aceeași, în „realitatea” perceptibilă și mai ales în inconștient – care nu e cea mai puțin reală dintre realități.

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

G.B.

— *Fie că 11 septembrie este sau nu un eveniment de importanță majoră, ce rol îi atribuiți filosofici? Poate filosofia să ne ajute să înțelegem ce s-a petrecut?*

J.D. – Un asemenea „eveniment” cere fără îndoială un răspuns filosofic. Mai mult, un răspuns care să repună în discuție, în maxima lor radicalitate, presuposițiile conceptuale cel mai bine ancorate în discursul filosofic. Conceptele în care s-a descris, s-a numit și s-a categorizat cel mai adesea acest

„Eveniment” relevă de un „somn dogmatic” din care nu ne poate trezi decât o nouă reflecție filosofică, o reflecție *despre* filosofie, îndeosebi despre filosofia politică și despre moștenirea ei. Discursul curent, cel al mass-media și al retoricii oficiale, se încrede cu prea multă ușurință în concepte precum cel de „război” sau de „terorism” (național sau internațional).

O lectură critică a lui Schmitt, de pildă, ar fi foarte utilă.

Pe de o parte, pentru a lua în considerare, cât mai în detaliu cu putință, diferența dintre războiul clasic (confruntare directă și declarată între două state inamice, în marea tradiție a dreptului european), „războiul civil” și „războiul de partizani”.

(În formele sale moderne, deși el apare, Schmitt admite asta,

încă de la începutul secolului al XIX-lea). Dar, pe *de altă parte*, trebuie să recunoaștem de asemenea, *împotriva* lui Schmitt, că violența care se dezlănțuie acum nu ține de război (expresia „război împotriva terorismului” e cât se poate de confuză, și trebuie să analizăm confuzia și interesele pe care acest abuz retoric pretinde a le servi). Bush vorbește de război, dar este incapabil să determine inamicul căruia i-a declarat război.

Afghanistanul, populația lui civilă și armatele sale nu sunt inamicul americanilor și asta a fost spus fără încetare. Presupunând că „ben Laden” este aici factorul de decizie suveran, toată lumea știe că acest om nu este afgan, că e respins de țara lui (de toate „țările” și de toate statele, aproape fără excepție, de altfel), că formarea sa datorează atât de mult

Statelor Unite, și mai ales că nu e singur. Statele care îl ajută

Filosofie într-un timp al terorii indirect nu o fac ca state. Niciun stat ca atare nu-l susține public. Cât despre statele care „găzduiesc” (*harbour*) rețelele

„Teroriste”, e dificil să le identificăm ca atare. Statele Unite și

Europa, Londra și Berlin sunt și ele sanctuare, locuri de formare și de informare pentru toți „teroriștii” din lume. Nicio geografie, nicio asignare „teritorială” nu mai este deci pertinentă, de multă vreme, pentru a localiza sediul acestor noi tehnologii de transmitere sau de agresiune. (Fie zis în trecere, și prea repede, pentru a prelungi și preciza ceea ce spuneam mai sus despre o amenințare absolută de origine anonimă și non-statală, deja agresiunile de tip „terorist” nici n-ar mai avea nevoie de avioane, de bombe, de kamikaze: e suficient să intri într-un sistem informatic cu valoare strategică, să instalezi acolo un virus sau vreo perturbare gravă pentru a paraliza resursele economice, militare și politice ale unei țări sau ale unui continent. Asta poate fi încercat de oriunde de pe pământ, cu un cost și cu mijloace reduse.) Raportul între pământ [*terre*], teritoriu și teroare s-a schimbat, și trebuie să știm că asta ține de cunoaștere, adică de tehnostiință.

Tehnostiința este cea care tulbură distincția între război și terorism. În această privință, comparat cu posibilitățile de distrugere și de dezordine haotică aflate *în rezervă*, pentru viitor, în rețelele informatizate ale lumii, „11 septembrie”.

relevă încă de teatrul arhaic al violenței destinate să șocheze

imaginația. Se va putea face mult mai rău mâine, invizibil, în tăcere, mult mai repede, într-un mod nesângeros, atacând *network-urile* informatice de care depinde întreaga viață

(socială, economică, militară etc.) a unei „țări mari”, a celei mai mari puteri a lumii. Într-o zi se va spune: „11 septembrie” erau vremurile („bune”) de odinioară, ale ultimului război. Era încă de ordinul gigantului: vizibil și enorm! Ce mărime, ce înălțime! A existat și mai rău de atunci, nanotehnologiile de tot felul sunt atât de puternice și de invizibile, de greu de urmărit, se insinuează peste tot. Ele rivalizează în

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice micrologic cu microbii și cu bacteriile. Dar inconștientul nostru e deja sensibil la asta, el o știe deja și tocmai asta provoacă teamă.

Dacă această violență nu este un „război” interstatal, ea nu ține nici de „războiul civil” nici de „războiul de partizani”, în sensul definit de Schmitt, în măsura în care el nu constă, precum majoritatea „războaielor de partizani”, într-o insurecție națională, chiar într-o mișcare de eliberare destinată să ia puterea pe solul unui stat-națiune (chiar dacă una dintre intențiile, laterale sau centrale, ale rețelelor „ben Laden” e de a destabiliza Arabia Saudită, aliat ambiguu al Statelor Unite, și de a instaura acolo o nouă putere de stat). Dacă stăruim totuși să vorbim despre terorism, această denumire acoperă un nou concept și noi distincții.

G.B.

— *Credeți că se pot marca aceste distincții?*

J.D. – E mai greu ca niciodată. Dacă nu vrem să ne încredem orbește în limbajul curent, care rămâne cel mai adesea docil retoricilor mass-media și gesticulațiilor verbale ale puterii politice dominante, trebuie să fim foarte prudenți când ne servim de cuvintele „terorism” și mai ales „terorism internațional”. Ce este teroarea, în primul rând? Ce o distinge de frică, de angoasă, de panică? Adineauri, sugerând că evenimentul de la 11 septembrie nu era major decât în măsura în care traumatismul pe care l-a provocat conștiințelor și inconștientelor nu ținea de ceea ce s-a petrecut, ci de amenințarea indeterminată a unui viitor mai periculos decât războiul rece, vorbeam oare de teroare, de frică, de panică sau de angoasă?

Prin ce diferă teroarea organizată, provocată, instrumentalizată, de acea *frică* pe care o întreagă tradiție, de la Hobbes la

Schmitt și chiar până la Benjamin, o consideră drept condiția autorității legii și a exercitiului suveran al puterii, condiția politicului însuși și a statului? În *Leviathan*, Hobbes nu

Filosofie într-un timp al terorii vorbește numai de „*fear*”, ci și de „*terrou*”¹. Benjamin spune despre stat că tinde să-și însușească, prin amenințare tocmai, monopolul violenței². Se va spune, desigur, că orice experiență a terorii, chiar dacă are o specificitate, nu este necesarmente efectul unui terorism. Fără îndoială, dar istoria politică a cuvântului „terorism” derivă în largă măsură din referința la Teroarea revoluționară franceză, care a fost exercitată în numele statului și care presupunea într-adevăr monopolul legal al violenței. Dacă ne referim la definițiile curente sau explicit legale ale terorismului, ce găsim în ele? Referința la o crimă împotriva vieții omenești prin violarea legilor (naționale sau internaționale) implică în ele în același timp distincția între civil și militar (victimele terorismului se presupune că sunt civile) și o finalitate politică (influențarea sau schimbarea politicii unei țări terorizându-i populația civilă). Aceste definiții nu exclud deci „terorismul de stat”. Toți teroriștii lumii pretind că replică, pentru a se apăra, la un terorism de stat anterior care, nespunându-și numele, se acoperă cu tot felul de justificări mai mult sau mai puțin credibile. Cunoașteți acuzațiile lansate, bunăoară și mai ales, împotriva Statelor Unite, bănuite că practică sau încurajează terorismul de stat³. Pe de altă parte, chiar în timpul războaielor *declarat*

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan ou Matière, forme et puissance de L'État chrétien et civil*, II, § 27, tr. f r., introd. note și notițe de G. Mairet, Paris.

Gallimard, 2000, p. 449 (G.B.).

² Vezi Walter Benjamin, „Pour une critique de la violence”, *Mythe et*

Violence, tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971. (G.B.)
[„Critica violenței”, trad. rom. de George State, în voi. Walter Benjamin, Jacques Derrida.

Despre violență, Ideea, Cluj, 2004].

³ Cf. de exemplu N. Chomsky, 9 – 11, *op. cit.*, p. 43 și urm. Aceste pagini comportă câteva statistici comparative interesante privind numărul victimelor de la „11 septembrie” și numărul victimelor altor atentate recente plasate sub denumirea „terorismului de stat”.

Definirile oficiale ale terorismului de către instituțiile americane

nu definesc niciodată *statutul* (individual sau colectiv, național sau internațional, statal sau non statal) al *originii* sau al *autorului* actelor de terorism. Care

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice de un stat altui stat, în formele vechiului drept european, excesele teroriste erau frecvente. Cu mult înaintea bombardamentelor mai mult sau mai puțin masive din ultimele două poate să fie deci un individ, un grup de indivizi – sau un stat. Guvernul american definește astfel nu terorismul, ci expresia „activitate teroristă”:

„The term «terrorist activity» means any activity which în unlawful under the laws of the place where it is committed (or which, if committed in the

United States, would be unlawful under the laws of the United States or any

States) and which involves any of the following: 1. The highjacking or sabotage of any conveyance (including an aircraft, vessel, or vehicle) [altfel spus terorismul ar începe cu furtul unei mașini; dar pentru că e limpede că nu asta e ceea ce vrea să spună textul, înseamnă că acest concept e confuz].

2. The seizing or detaining, and threatening to MU, injure or continue to detain, another individual in order to compel a third person (including a governmental organization) to do or abstain from doing any aci as an explicit or implicit condition for the release of he individual seized or detained.

3. A violent attack upon an internationally protected person (as defined în section 111.6 (b) (4) oftille 18, United States Code) or upon the liberty ofsuch a person. 4. An assassination. 5. The use of any a. biologica! agent, chemical agent or nuclear weapon or device, or b. explozive or firearm (other than for mere personal monetary gain), with intent to endanger, directly or indirectly, the safety of one or mare individuals or lo cause substanțial damage to property. 6. A threat, attempt, or conspiracy to do any of the foregoing”.

Această „definiție” legală (care include așadar nuclearul, în trecere fie spus și pentru a confirma remarca mea anterioară) este destul de laxă pentru a acoperi practic orice crimă, orice „assassination”. Ea nu are deci nicio rigoare. Nu se mai observă diferența între o crimă non-teroristă și o crimă teroristă, un terorism național și un terorism internațional, un act de război și un act de

terorism, între militar și civil. Dacă restricția care precizează

„*Other than for mere personal monetary gain*” pare să exonereze de terorism furtul înarmat, jefuirea băncilor și gangsterismul, ea este în contradicție cu ceea ce definește drept terorist tot ceea ce poate „*cause substanțial damage to property*”.

Definiția dată de United States Code Congressional and Administrative

News, în 1984 (West Publishing Co., 1984) este mai scurtă, dar substanțial aceeași, cu o singură diferență: ea identifică drept „civile” victimele directe, atunci când sunt atacate pentru a „influența” un guvern. Populația „civilă”.

este numită și în definiția dată de FBI. Iar dimensiunea internațională este specificată de către definițiile publicate de CIA și Departments of State and

Defense (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii războaie, intimidarea populațiilor civile era un recurs clasic.

Și asta de secole.

Mai trebuie să spunem un cuvânt despre expresia „terorism internațional”, care alimentează discursurile politice oficiale peste tot în lume. Ea apare de asemenea în numeroase condamnări oficiale din partea Națiunilor Unite. După 11

septembrie, o majoritate zdrobitoare a statelor reprezentate la

ONU (poate chiar unanimitatea, nu-mi mai amintesc exact, trebuie verificat) a condamnat, așa cum făcuse de mai multe ori în cursul ultimelor decenii, ceea ce ea numește „terorismul internațional”. Or, în cursul unei ședințe televizate, dl. Kofi

Annan a trebuit să reamintească în trecere numeroase debateri anterioare. Chiar în momentul în care se pregătea să-l condamne, anumite state își exprimaseră rezervele lor față de claritatea acestui concept de terorism internațional și față de criteriile care permit identificarea lui. Ca și pentru multe alte noțiuni juridice ale căror mize sunt foarte grave, ceea ce rămâne obscur, dogmatic sau precritic în aceste concepte nu împiedică puterile în exercițiu și zise legitime să se servească de ele atunci când asta li se pare oportun. Dimpotrivă, cu cât un concept este mai confuz, cu atât e mai docil apropierei sale oportuniste. De altfel, ONU a autorizat Statele Unite să utilizeze toate mijloacele considerate oportune și potrivite de către administrația

americană pentru a se proteja în fața așa-zisului „terorism internațional” tocmai în urma acestor decizii precipitate, fără dezbateri filosofică pe tema „terorismului internațional” și a condamnării sale.

Fără a ne întoarce prea mult în timp, fără chiar să reamintim, cum se face adeseori, și pe bună dreptate, acele vremuri când teroriștii puteau fi închiriați ca niște combatanți ai libertății într-un context (bunăoară în lupta împotriva ocupației sovietice în Afghanistan) și denunțați ca teroriști într-un altul (adeseori aceiași combatanți, cu aceleași arme, astăzi), să nu uităm dificultatea pe care am avea-o când ar trebui să i

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice decidem între „național” și „internațional” în cazul terorismelor care au marcat istoria Algeriei, a Irlandei de Nord, a

Corsicii, a Israelului sau a Palestinei. Nimeni nu poate nega că a existat terorism de stat în represiunea franceză din

Algeria, între 1954 și 1962. Apoi terorismul practicat de către rebeliunea algeriană a fost multă vreme considerat drept un fenomen domestic, atâta vreme cât se presupunea că Algeria făcea parte integrantă din teritoriul național francez, tot așa cum terorismul francez de atunci (exercitat de stat) se înfățișa ca o operațiune de poliție și de securitate internă. Abia câteva decenii mai târziu, în anii 1990, Parlamentul francez a conferit retrospectiv statutul de „război” (deci de înfruntare *internațională*) acestui conflict, cu scopul de a putea asigura pensii „foștilor combatanți” care le reclamau. Ce spunea deci această lege? Ei bine, trebuiau și se puteau schimba toate numele utilizate până atunci pentru a califica ceea ce înainte era supranumit, cu pudoare, în Algeria, „evenimentele” (fără ca să se poată numi, încă o dată, pentru opinia publică populară, „lucrul” în mod adecvat). Represiunea armată, ca operațiune de poliție internă și terorism de stat, redevenea brusc un „război”. De cealaltă parte, teroriștii erau și sunt de acum considerați, într-o mare parte a lumii, drept combatanți ai libertății și eroi ai independenței naționale. Cât despre terorismul grupurilor armate care au impus întemeierea și recunoașterea statului Israel, era el național sau internațional? Dar cel al diverselor grupuri de teroriști palestinieni de astăzi? Dar irlandezii? Dar afghanii care se băteau împotriva

Uniunii Sovietice? Dar cecenii? Începând din ce moment

încetează un terorism să fie denunțat ca atare pentru a fi salutat ca singura resursă a unei lupte legitime? Sau invers? Pe unde trece limita între național și internațional, poliție și armată, intervenție de „menținere a păcii” și război, terorism și război, civil și militar pe un teritoriu și în structurile care asigură potențialul defensiv sau ofensiv al unei „societăți”? Spun în

Filosofie într-un timp al terorii mod vag „societate”, pentru că există cazuri în care o asemenea entitate politică, mai mult sau mai puțin organică sau organizată, nu este niciun stat, nici totalmente nestatală, ci virtual statală: luați cazul a ceea ce se numește astăzi Palestina sau Autoritatea palestiniană.

Instabilitate semantică, tulburare ireductibilă a frontierei între concepte, indecizie în conceptul însuși al frontierei, toate acestea nu trebuie să fie analizate doar ca o dezordine speculativă, un haos conceptual sau o zonă de turbulență aleatorie în limbajul public sau politic. Trebuie, dimpotrivă, să recunoaștem în ele strategii și raporturi de forțe. Puterea dominantă este cea care reușește să impună, deci să legitimizeze, chiar să legalizeze (căci e vorba întotdeauna de drept), pe o scenă națională sau mondială, într-o situație dată, denumirea și, deci, interpretarea care-i convine. În felul acestea, în cursul unei istorii lungi și complicate, Statele Unite au reușit să suscite un consens interguvernamental în America de Sud pentru a numi oficial „terorism” orice rezistență politică organizată față de puterea existentă, în realitate instaurată – și, prin asta, pentru a face apel la o coaliție armată împotriva așa-zisului „terorism”. Pentru a delega confortabil responsabilitatea guvernelor din America de Sud și pentru a evita acuzațiile atât de justificate de intervenționism violent.

Dar în loc să continuăm în această direcție, multiplicând exemplele, mă voi mulțumi să subliniez încă o dată noutatea care face urgente o reîntemeiere, dacă putem spune astfel, a juridico-politicului, dar și, prin asta, o mutație conceptuală, adică deopotrivă semantică, lexicală și retorică. Să ne referim la majoritatea fenomenelor pe care încercăm să le identificăm și să le interpretăm ca acțiuni „teroriste” (naționale sau internaționale), acte de război sau intervenții *depeace keeping*. Ele nu mai urmăresc cucerirea libertății unui teritoriu și fondarea unui stat-națiune. Nici din partea Statelor Unite sau a statelor (bogate) din „Nord”, care nu-și mai exercită hegemonia

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice sub forma colonială

sau imperială a unei ocupări teritoriale, nici din partea țărilor supuse odinioară acestui colonialism sau acestui imperialism. Alternativa „terorist/ combatant pentru libertate” corespunde și ea unor categorii ale trecutului.

Chiar și acolo unde există „terorism de stat”, nu mai este vorba de a ocupa un teritoriu, ci de a asigura o putere tehnico-economică sau un control politic care nu are decât o nevoie minimală de teritoriu. Dacă resursa petrolieră, de pildă, rămâne unul din rarele teritorii, unul din ultimele locuri terestre non-virtualizabile, e de ajuns să-ți asiguri dreptul de trecere pentru o *pipe-line*. Dar este adevărat că, pentru moment, toată structura tehnico-industrială a țărilor hegemonice depinde de ea și că, oricât de complexă și supradeterminată ar fi, posibilitatea a tot ceea ce a fost discutat mai sus rămâne ancorată, dacă pot spune astfel, în aceste locuri de neînlocuit, în aceste teritorii non-deteritorializabile. Și care continuă să aparțină, de drept, în tradiția încă solidă a dreptului internațional, unor state-națiune suverane.

G.B. – Ceea ce spuneți reclamă o schimbare foarte profundă la nivelul instituțiilor internaționale și ai dreptului internațional.

J.D. – O asemenea mutație va trebui să se producă. Dar este cu neputință de prevăzut în ce ritm. În toate transformările de care vorbim, ceea ce rămâne incalculabil este mai întâi ritmul, timpul de accelerare și accelerarea timpului. Din motive esențiale. Ele țin de viteza însăși a schimbărilor de viteză tehnico-științifice. Precum și de schimbările de mărime pe care nanotehnologiile le introduc în evaluările și în măsurile noastre. Aceste bulversări ale dreptului internațional sunt necesare, dar pot să se producă în una sau în douăzeci de generații. Cine poate s-o spună? Fără a fi capabil să știu cine merită astăzi numele de filosofi (nu m-aș încrede pentru asta în criteriile profesionale sau corporative), aș fi tentat să-l

Filosofie într-un timp al terorii numesc filosof, în viitor, pe cel care reflectează în mod responsabil la aceste chestiuni și cere socoteală celor care au în sarcină cuvântul public, limbajul și instituțiile dreptului internațional. Este „filosof (aș prefera să spun „filosof-deconstructor”) cel care încearcă să analizeze, pentru a extrage de aici consecințele practice și efective, legătura dintre moștenirile filosofice și structura sistemului juridico-politic încă dominant și în mod vizibil în mutație. Este „filosof cel care caută o nouă criteriologie

pentru a distinge între „a înțelege”.

și „a justifica”. Putem descrie, înțelege, explica asemenea înlănțuiri care conduc la „război” sau la „terorisme” fără a le justifica în niciun fel, condamându-le chiar și încercând să inventăm alte înlănțuiri. Putem condamna în mod necondiționat actele de terorism (fie de stat sau nu), fără a ignora situația care a putut să le dea naștere, dacă nu chiar să le legitimizeze. Pentru a da exemple, ar trebui să ne angajăm aici în lungi analize, chiar interminabile în principiu. Putem condamna *în mod necondiționat*, așa cum fac eu aici, atentatul de la 11 septembrie, fără a ne interzice să luăm în seamă condițiile reale sau invocate care l-au făcut posibil. Toți cei care, în lume, au organizat sau au încercat să justifice acest atentat vedeau în el un răspuns la terorismele de stat ale Statelor

Unite și ale aliaților lor. Acesta a fost cazul, de exemplu, numai de exemplu, în Orientul Mijlociu, deși Yasser Arafat a condamnat și el „11 septembrie” și i-a refuzat lui ben Laden dreptul de a vorbi în numele poporului palestinian.

G.B.

— *Dacă distincția între război și terorism este problematică și dacă acceptăm noțiunea de terorism de stat, rămânem la întrebarea: cine este cel mai terorist?*

J.D. – Cel mai terorist? Această întrebare este în același timp necesară și menită să rămână fără răspuns. Necesară, căci ea ține seama de un fapt esențial: orice terorism se *prezintă* ca o replică, într-o situație de supralicitare. El spune, de

1

Autoirnunități, sinucideri reale și simbolice fapt: „Recursul meu la terorism este un ultim recurs întrucât celălalt este mai terorist decât mine; mă apăr sau contraatac;

adevăratul terorist, cel mai rău, este cel care mă va fi privat de orice alt mijloc înainte de a se prezenta el însuși, el, primul agresor, ca o victimă”. În felul acesta, Statele Unite, Israelul, puterile coloniale, țările bogate, puterile de formă imperialistă sunt acuzate că practică terorismul de stat și că sunt „mai teroriste” decât teroriștii ale căror victime se consideră etc.

Schemă binecunoscută, nu insist. Dar e dificil s-o descalificăm pur și simplu, chiar dacă e întrebuițată uneori în mod simplist și abuziv. Invers, întrebarea pe care o puneți, cea a unui

„Mai mult sau mai puțin” în terorism, n-ar trebui să se mai refere la o logică pur și obiectiv *cantitativă*. Ea nu poate face loc nici unei evaluări formalizabile. Acțiunea „teroristă” caută să producă efecte psihice (conștiente sau inconștiente!) și reacții simbolice sau simptomatice care pot trece prin nenumărate ocoluri, incalculabile în realitate. *Calitatea* sau *intensitatea* emoțiilor provocate (fie ele conștiente sau inconștiente)

nu este întotdeauna proporțională cu numărul de victime sau cu cantitatea de daune. În cutare situație și în cutare cultură, în condițiile în care ecoul mediatic nu vine să spectacularizeze evenimentul, uciderea a mii de persoane, într-un timp foarte scurt, poate provoca mai puține efecte psihice și politice decât asasinatul unui singur individ în cutare țară, cutare cultură, cutare stat-națiune supraechipat din punct de vedere mediatic. Și apoi terorismul trece oare numai prin moarte? Nu se poate oare teroriza fără a ucide? Mai departe, a ucide înseamnă cu necesitate „a face să moară”? Nu înseamnă și „a lăsa să moară”? „A lăsa să moară”, „a nu vrea să știi că lași să moară” (sute de milioane de ființe umane, de foame, de SIDA, de non-medicalizare etc.) nu pot să facă oare parte dintr-o strategie teroristă „mai mult sau mai puțin” conștientă și deliberată? Greșim poate atunci când presupunem cu ușurință că orice terorism este voluntar, conștient, organizat, deliberat.

Filosofie într-un timp al terorii intenționat calculat: există „situații” istorice sau politice în care teroarea operează, dacă putem spune așa, ca de la sine însăși, prin simplul fapt al unui dispozitiv, datorită raporturilor de forțe existente, fără ca nimeni, niciun subiect conștient, nicio persoană, niciun eu să fie conștient sau să se simtă responsabil de asta. Toate situațiile de opresiune socială sau națională structurală produc o teroare care nu este niciodată naturală (care e deci organizată, instituționalizată)

și de care ele depind fără ca vreodată cei ce beneficiază de ea să trebuiască să organizeze acte teroriste și să fie tratați ca teroriști. Sensul îngust, prea îngust, sensul predominant care se dă „terorismului” astăzi trece prin toate formele operaționalizării sale în discursul care domină spațiul public, în primul rând prin puterea tehnico-economică a mass-media.

Ce-ar fi fost „11 septembrie” fără televiziune? Această întrebare a fost deja pusă și explorată, nu mai insist asupra ei. Dar trebuie să

reamintim că mediatizarea maximală era în interesul *comun* al organizatorilor lui „11 septembrie”, al „teroriștilor”, dar și al celor care, în numele victimelor, țineau să declare „război terorismului”. Era între cele două părți, ca și bunul simț, ar fi spus Descartes, lucrul cel mai bine împărțit din lume. Mai mult decât a distruge Twin Towers sau de a ataca Pentagonul, mai mult decât a asasina mii de persoane, adevărata „teroare” a constatat, și așa a început ea, în a o expune, în a o exploata, în a-i expune și exploata imaginea de către ținta însăși. Această țintă (să spunem Statele Unite și tot ceea ce se unește sau se aliază cu ele în lume, însă e practic fără limite) avea ea însăși *interesul Ț* *același* interes, pe care îl împărtășește deci cu inamicul său jurat) să-și expună vulnerabilitatea, să ofere tot ecoul posibil agresiunii de care încearcă să se protejeze. E vorba mereu de aceeași perversiune autoimunitară. Ar trebui să spunem mai degrabă „pervertibilitate”, pentru a numi o posibilitate, un risc sau o amenințare a cărei virtualitate nu are forma unei intenții

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice maligne, a unui spirit al răului, a unei voințe de a dăuna. Dar în ea singură această virtualitate e de ajuns să îngrozească, să înspăimânte. Aceasta este rădăcina de nedeazădăcinat a terorii și, deci, a unui terorism care se anunță înainte chiar de a se organiza ca terorism. Fără încetare.

Vreau să reamintesc un lucru aici: nu există nimic pur

„Modern” în această mediatizare a terorii, așadar într-un terorism exercitat de propagarea, prin spațiul public, de imagini sau de zvonuri înspăimântătoare pentru populația civilă.

Este adevărat că prin radio și televiziune, ceea ce se numește

„Propaganda” organizată (lucru într-adevăr relativ modern) a luat parte în mod esențial în acest secol, și deja în timpul

Primului Război Mondial, la războiul „declarat”. Ea va fi însoțită în chip indisociabil bombardamente (convenționale sau atomice) care, nu mai mult decât „rezistențele” și represiunile mișcărilor de rezistență, nu puteau să deosebească între

„Civil” și „militar”. Era, prin urmare, *deja* imposibil, în cele două „războaie mondiale”, să se distingă riguros între război și terorism. Uitați-vă la eroii Rezistenței franceze, de pildă, care continuau „războiul” după armistițiu și adeseori în numele „Franței libere” a lui de Gaulle. Acești rezistenți erau cu regularitate tratați de „teroriști” de către naziști și de către colaboratorii de la Vichy. Această acuză a

încetat la Eliberarea

Franței, fiind un instrument al propagandei naziste. Dar cine va putea pretinde că nu era un sâmbure de adevăr în ea?

G.B.

— Unde erați pe 11 septembrie?

J.D. – Mă găseam deci la Shanghai, la sfârșitul unei lungi călătorii în China. Era seară acolo, patronul cafenelei în care mă găseam împreună cu niște prieteni ne anunță că un avion s-a „ciocnit” [*crashed*] de Twin Towers. M-am întors în grabă la hotel și încă de la primele imagini televizate – cele de la

CNN, țin să precizez –, era ușor de prevăzut că asta va deveni, în ochii lumii, ceea ce ați numit un „eveniment major”. Chiar

Filosofie într-un timp al terorii dacă ceea ce avea să urmeze rămânea, într-o anumită măsură, invizibil și imprevizibil. Dar pentru a resimți gravitatea evenimentului și dimensiunile sale „mondiale”, era suficient să faci apel la câteva ipoteze politice deja verificate. Din câte mi-am putut da seama, China a încercat, în primele zile, să circumscrie amploarea evenimentului, ca și când ar fi vorba de un episod local. Dar deja această interpretare organizată ținea de starea relațiilor de atunci dintre China și Statele Unite (tensiuni diplomatice și incidente cu origini diverse). Ea a trebuit să cedeze în fața unor alte necesități: CNN și alte media internaționale pătrund în spațiul chinez, iar China are și ea problema sa „musulmană”. A trebuit și ea, într-un mod sau altul, să se alăture „coalitiei antiteroriste”. Ar trebui să analizăm, în aceeași logică, motivațiile și interesele tuturor tipurilor de deplasări geopolitice sau strategico-diplomatice care au „investit”, dacă pot spune astfel, momentul „11 septembrie” (apropierea Bush-Putin, căruia i se lasă mâinile mai libere în Cecenia, asimilarea foarte utilă, dar foarte grăbită, a terorismului palestinian la terorismul internațional reclamând o replică universală etc. În aceste ultime două cazuri, unii au interesul nu numai să-și prezinte adversarii ca teroriști – ceea ce și sunt, într-adevăr, într-o anumită măsură –, doar ca teroriști și mai ales ca „teroriști internaționali” ținând de aceeași logică, ba chiar de aceeași rețea, și căreia se pretinde că i se opune nu un contra-terorism, ci un „război”, subînțeles un război „curat”. „Faptele” demonstrează că aceste distincții sunt impracticabile, lipsite de rigoare și manipulabile în modul cel mai oportunist).

G.B.

— Dacă deconstruim în mod radical distincția între război și terorism, și între tipurile diferite de terorism (național sau internațional), devine foarte dificil să concepem politica în mod strategic. Care sunt actorii pe scena mondială? câți asemenea actori există? Nu vedeți riscul unei anarhii totale?

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

J.D. – Cuvântul „anarhie” ar risca să ne facă să renunțăm prea repede la analiza și la interpretarea a ceea ce *seamănă* de fapt cu un pur haos. Trebuie să încercăm, pe cât posibil, să dăm seama de această aparență. Trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru a face această nouă „dezordine” cât mai inteligibilă. Analiza pe care o schițăm adineauri mergea în acest sens: un sfârșit al „războiului rece” care lasă o singură tabără, chiar o coaliție de state care pretind la suveranitate, în fața unor puteri anonime și nestatale, a unor organizații armate, virtual nuclearizate, dar care pot, la rândul lor, fără arme, fără explozii, fără atacuri personale, să utilizeze tehnici informatice extrem de distrugătoare, în orice caz capabile de operațiuni care nu mai au nume (nici război, nici terorism), care nu se mai fac în numele unui stat-națiune și a căror

„Cauză”, în toate sensurile acestui cuvânt, este dificil de formalizat (cauză teologică, etnică, socio-economică etc). De nicio parte nu se repune în discuție vreodată logica suveranității

(politice, stat-naționale, ea însăși de origine ontoteologică, deși mai mult sau mai puțin secularizată pe de o parte, sau pur teologică și neseclarizată pe de altă parte). Nici de partea statelor-națiune și a marilor puteri care fac parte din

Consiliul de Securitate, nici de cealaltă, nici de celelalte părți, căci există într-adevăr un număr indeterminat de părți. Fără îndoială că se invocă pretutindeni o referință la dreptul internațional existent (ale cărui fundamente rămân, cred, perfectibile, revizuibile, reclamând o reformulare completă, atât conceptuală, cât și instituțională). Dar acest drept internațional nu este respectat nicăieri. Din moment ce unul nu-l respectă, ceilalți nu-l mai consideră demn de a fi respectat și îl trădează la rândul lor. Statele Unite și Israelul nu sunt singurele care și-au luat de multă vreme toate libertățile pe care le consideră necesare în cazul rezoluțiilor ONU.

Pentru a răspunde mai precis la întrebarea dumneavoastră, voi spune că Statele Unite nu sunt probabil ni

Filosofie într-un timp al terorii țintă, nici chiar ținta centrală sau ultimă a operațiunii la care numele „ben Laden” este asociat, cel puțin ca o metonimie.

Este vorba poate de a provoca o situație diplomatică și militară care destabilizează anumite țări arabe divizate între o puternică opinie publică (antiamericană, chiar antioccidentală din o mie de motive care țin de o istorie supraîncărcată, veche de mai multe secole, apoi, la sfârșitul epocii coloniale sau imperiale, de mizerie, de opresiune și de o îndoctrinare ideologico-religioasă) și necesitatea de a-și întemeia autoritatea lor nedemocratică pe o alianță diplomatică, economică și militară cu Statele Unite. În primul rând, Arabia Saudită, care rămâne inamicul privilegiat a tot ceea ce poate să reprezinte un „ben

Laden” (mă servesc în continuarea de acest nume ca de o sinecdocă) sau un Saddam Hussein. Or Arabia Saudită (mare familie și mare putere petrolieră), menținându-și alianța cu

„Protectorul”, „clientul” și „patronul” american, alimentează toate focarele fanatismului, chiar ale „terorismului” araboislamic în lume. Aceasta e una din datele paradoxale, încă o dată, autoimunitare, ale ceea ce dumneavoastră numeați

„Anarhia totală”: jocul și deplasarea alianțelor strategicopetroliere între Statele Unite (campionii declarați ai idealului democratic, ai drepturilor omului etc.) și regimurile despre care se poate spune, în cel mai bun caz, că nu răspund acestui model. Numai că aceste regimuri (am luat exemplul Arabiei

Saudite, dar ar trebui să vorbim despre cazul cel puțin la fel de grav al Pakistanului), sunt și ele inamicii sau țintele celor care organizează așa-zisul „terorism internațional” împotriva

Statelor Unite și, virtual cel puțin, împotriva aliaților lor.

Aceasta creează mai mult decât un triumghi. În turnirul și vârtejul triumghiurilor, e dificil să descâlcim motivația reală a invocarilor, petrolul de religie, politicul de economic sau de strategia militară. Argumentul de tip „ben Laden” împotriva diavolului american asociază desigur în temele sale pervertirea credinței și necredința, violarea locurilor sacre ale

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

Islamului, prezența militară în apropierea Meccăi, susținerea

Israelului, opresiunea maselor arabo-musulmane. Dar dacă această argumentație își găsește un ecou de netăgăduit în rândul

populației, chiar al mediilor din lumea arabă și musulmană, guvernele statelor arabo-musulmane (dintre care majoritatea se preocupă de drepturile omului și de democrație tot atât de puțin ca și ben Laden) sunt aproape toate ostile, în principiu, ca „guverne”, rețelei „ben Laden” și discursului său. Trebuie așadar să conchidem de aici că „ben Laden” își folosește forța și pentru a le destabiliza...

G.B.

— *Ceea ce ar fi un obiectiv clasic al teroriștilor, anume de a destabiliza și nu de a obține ceva, de a destabiliza situația așa cum arată ea în prezent.*

J.D. – Strategia cea mai comună constă întotdeauna în a destabiliza nu numai inamicul principal și declarat, ci, simultan, într-un soi de înfruntare cvasi-domestică, și pe cei mai apropiați. Uneori chiar proprii aliați. Alt efect fatal al aceluiași proces autoimunitar. În toate războaiele, în toate războaiele civile, în războaiele de partizani, supralicitarea inevitabilă conduce la a învinui nu numai adversarul principal, ci și partenerii concurenți. În războiul din Algeria, între 1954 și 1962, violențe de alură „fratricidă” între diferitele forțe insurecționale erau uneori la fel de grave ca și cele dintre ele laolaltă și forțele coloniale franceze.

Un motiv în plus pentru a nu mai considera tot ceea ce ține de Islam, sau de „lumea” arabo-musulmană, ca o „lume”, în orice caz ca un ansamblu omogen. Și nu e neapărat un act de război faptul de a lua în considerare, în cazul ei, tot felul de diviziuni, de diferențe, de diferende; nici de a face totul, în mod consecvent, pentru ca în această „lume” arabo-musulmană, care nu este o *lume* și nu este o *lume unitară, una*, să nu predomine curențele care împing la fanatism, la obscurantismul supraînarmat al tehnostiințelor moderne, la violarea

Filosofie într-un timp al terorii

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

oricărui principiu juridico-politic, în disprețul crud ai drepturilor omului și al democrației, al respectării vieții. Trebuie să ajutăm ceea ce se numește Islam și ceea ce se numește „arab”.

să se elibereze de aceste dogmatisme violente. Trebuie ajutați cei care duc, *din interior*, o luptă eroică în acest sens. Și poate să fie vorba de politică în sens strict, după cum la fel de bine poate fi vorba de interpretarea Coranului. Când spun că trebuie s-o facem pentru ceea ce numește Islam și pentru ceea ce se numește „arab”, subînțeleg

de asemenea faptul că nu trebuie făcut mai puțin în Europa, în Americi, în Africa și în

Asia!

G.B.

— *Ați subliniat înainte rolul esențial al organizațiilor internaționale și necesitatea de a consolida respectarea legilor internaționale. Credeți că acest terorism legat de organizația al-Quaeda și de ben Laden cultivă un vis politic internațional?*

J.D. – Ceea ce mi se pare inacceptabil în „strategia”.

(practică, armată, ideologică, retorică, discursivă etc.) a „efectului ben Laden”, nu este numai cruzimea, disprețul față de viață, disprețul față de drept, disprețul față de femei etc, folosirea a ceea ce e mai rău în modernitatea tehnocapitalistă în serviciul fanatismului religios. Nu, e mai ales faptul că această acțiune și acest discurs *nu deschid spre niciun viitor și, după mine, nu au niciun viitor*. Dacă vrem și dacă putem să acordăm vreo încredere perfectibilității spațiului public și câmpului juridico-politic mondial, a „lumii” înseși, atunci nu există, mi se pare, nimic bun de așteptat din această parte.

Ceea ce este cel puțin implicit propus, este mobilizarea tuturor forțelor capitaliste și tehnostiințifice moderne în serviciul unei interpretări, ea însăși dogmatică, a revelației islamice a Unului. Nimic din ceea ce s-a secularizat în mod laborios sub forma „politicului”, a „democrației”, a „dreptului internațional” și chiar a formei non-teologice a suveranității

(presupunând că putem încă seculariza sau de teologiza în totalitate valoarea suveranității, lucru de care nu sunt sigur), nimic din toate acestea nu par să aibă vreun loc în discursul

„Ben Laden”. De aceea, în această dezlănțuire de violență fără nume, ei bine, dacă ar trebui s-o fac într-o situație *binară*, aş lua poziție. În ciuda rezervelor mele radicale față de politica americană, chiar europeană, ba, mai mult încă, față de coaliția

„Antiteroristă internațională”, în ciuda tuturor, în ciuda tuturor trădărilor *de fapt*, a tuturor încălcărilor democrației, ale dreptului internațional, ale instituțiilor internaționale pe care statele acestei „coaliții” le-au întemeiat ele însele și le-au susținut până la un anumit punct, aş lua poziție de partea taberei care lasă, *în principiu, de drept*, o perspectivă deschisă perfectibilității, în numele „politicului”, al democrației, al dreptului internațional, al instituțiilor internaționale

etc.

Chiar dacă acest „în numele” rămâne încă o alegație și un angajament pur verbal. Această alegație însăși, în modul său cel mai cinic, lasă încă să răsunе în ea o promisiune de neînfrânt. Nu o aud dinspre „ben Laden”, cel puțin nu pentru

„Această lume”.

G.B.

— *Mi se pare că speranțele dumneavoastră sunt legate de autoritatea dreptului internațional.*

J.D. – Da. În primul rând, oricât de imperfecte ar fi, aceste instituții internaționale ar trebui să fie respectate, în deliberările lor și în rezoluțiile lor, de către statele suverane care sunt membre și care au subscris deci la cartele lor. Am reamintit adineauri gravele încălcări ale acestor angajamente din partea unor state „occidentale”. Aceste încălcări, ele însele, țin cel puțin de două serii de cauze.

Pe de o parte, fără îndoială, aceste încălcări țin de structura axiomelor și a principiilor acestor drepturi și deci a cartelor și a convențiilor care le instituționalizează. O reflecție

(aș spune de tip „deconstructiv”) ar trebui, după mine, fără a le slăbi sau a le distruge, să interogheze și să refacă aceste

Filosofie într-un timp al terorii axiome și principii, să le rafineze și să le universalizeze fără încetare, fără să se lase descurajată de aporiile în care un asemenea travaliu nu va înceta să se încurce.

Pe de altă parte, aceste încălcări nu se expun, în cazul unor state atât de puternice precum Statele Unite sau Israelul

(susținut de Statele Unite) nici unei sancțiuni disuasive. ONU

nu are forța și mijloacele pentru asemenea sancțiuni. Trebuie prin urmare făcut tot ce se poate (sarcină imensă, redutabilă, pe termen foarte lung) pentru ca încălcările actuale, în situația prezentă a acestor instituții, să fie efectiv sancționate și realmente descurajate de la bun început de către o nouă organizație. Aceasta presupune că o instituție precum ONU

(odată modificată în structura sa și în Carta sa – și mă gândesc mai ales la Consiliul de Securitate) să dispună de o forță de intervenție suficientă și să nu mai depindă, pentru a-și pune în practică deciziile, de statele-națiune bogate și puternice, realmente sau virtual hegemonice, care pliază dreptul forței sau intereselor lor. Uneori în mod cinic.

Nu-mi ascund caracterul aparent utopic al orizontului pe care-l definesc în acest fel, cel al unei instituții internaționale a dreptului sau al unei curți internaționale de justiție etc, dispunând de propria sa forță autonomă. Deși nu consider dreptul ca ultimul cuvânt al eticii, al politicii, sau al altceva, deși această unitate a forței și a dreptului (reclamată de conceptul însuși al dreptului, Kant explică asta foarte bine) este nu numai *utopică*, ci și *aporetică* (ea implică faptul că dincolo de o suveranitate stat-națională, chiar democratică – ale cărei fundamente ontoteologice trebuie să fie deconstruite –, se reconstituie totuși o nouă figură, nu neapărat statală, a suveranității universale, a dreptului absolut, dispunând de toată forța autonomă de care are nevoie¹), persist să cred că numai

¹ Conținutul pe care-l acord aici cuvintelor *utopie* și *aporie* îmi sugerează, la o relectură, o interpretare amuzată și ironică a acestei afirmații a lui

Heidegger: „Numai un zeu ne mai poate salva” (interviu acordat revistei

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice credința în posibilitatea acestui lucru imposibil și într-adevăr indecidabil din punctul de vedere al cunoașterii, al științei și al conștiinței trebuie să comande toate deciziile noastre.

G.B.

— *Am putea spune că acest atac terorist, pe de o parte, a fost un atac împotriva principiului suveranității pe care*

Statele Unite îl aplică pe solul lor și, pe de altă parte, a constituit un atac împotriva rolului suveran pe care Statele

*Unite îl joacă în raport cu lumea occidentală, politic, economic, cultural. Aceste două atacuri au destabilizat oare conceptul de suveranitate așa cum a fost dezvoltat el de tradiția istorică a modernității occidentale*¹?

J.D. – Ceea ce numim „teroriști”, în acest context, nu sunt

„Ceilalți”, alții absoluți, cei pe care noi, „occidentalii”, nu i-am mai putea înțelege. Să nu uităm că ei au fost adesea formați.

Spiegel în ¹⁹⁷⁶). Cum să negăm într-adevăr că numele de „zeu-ce-va-să-vină”.

poate să convină unei ultime forme de suveranitate care ar reconcilia dreptatea absolută cu dreptul absolut, deci, ca orice suveranitate și ca orice drept, și cu forța absolută, cu o atotputere

salvatoare? Se va putea numi întotdeauna „zeu-ce-va-să-vină” instituția improbabilă a aceea ce tocmai am evocat în acest paragraf vorbind despre „credința în posibilitatea acestui lucru imposibil”. Această „credință” nu este străină de ceea ce am numit în altă parte mesianicitate fără mesianism, ca structură universală (în *Spectrele lui Marx*, bunăoară, și în numeroase alte locuri). Bineînțeles, această derivă interpretativă l-ar fi șocat pe Heidegger. Cu siguranță că nu e ce „voia să spună” el. Și ar fi văzut (în *mod greșit, după mine*) în ironia discursului meu simptomul a tot ce a denunțat sub categoriile juridicului și ale tehnicului, chiar ale „statului tehnic”. În aceeași convorbire, ar fi răspuns printr-un *da* scurt, fără comentariu, fără apel, ferm și clar, la următoarea întrebare a jurnalistului: „Vedeți în mod limpede, și dumneavoastră ați spus-o în acești termeni, o mișcare mondială care fie este condusă, fie a condus deja la instaurarea statului absolut tehnic?

— Da”. E de la sine înțeles că nimic nu seamănă mai puțin cu un „stat absolut tehnic” decât ceea ce eu descriu aici sub numele de *credință*, de *mesianicitate*, de *democrație viitoare*, de promisiune cu neputință de respectat a unei *instituții internaționale drepte*, și puternică în dreptatea sa, *suverană fără suveranitate* etc. Cf. pentru asta

Voyous (Paris, Galilee, 2003), lucrare scrisă și publicată după această convorbire. Vezi mai ales pp. 153-160 (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii antrenată, chiar înarmați, de multă vreme, în stil occidental și în diverse moduri de către un Occident care a inventat el însuși, în cursul istoriei sale vechi și foarte recente, cuvântul, tehnica și „politica” „terrorismului”. Pe urmă, trebuie să divizăm, în orice caz să diferențiem toate „ansamblurile”, cărora am fi tentați să le atribuim responsabilitatea acestui terorism.

Nu sunt „arabii” în general, nici Islamul, nici Orientul Mijlociu arabo-islamic. Fiecare din aceste ansambluri este în același timp eterogen, măcinat de tensiuni, de conflicte, de contradicții esențiale și, de fapt, și acolo, de procese autodistructive, cvasisuicidare, autoimunitare într-un cuvânt. Lucrurile stau la fel pentru „Occident”. Ceea ce contează mult, după mine, pentru viitor, dar voi reveni la asta, este și o diferență, chiar, până la un anumit punct și în anumite limite, o opoziție între Statele

Unite (să spunem mai cinstit, pentru a nu fi prea nedrepti cu

societatea americană, ceea ce *domină* și chiar *guvernează* în

Statele Unite) și o anumită Europă. Tocmai în privința problemelor despre care vorbim. Căci „coaliția” care s-a format în jurul Statelor Unite rămâne fragilă și eteroclită. Ea nu este numai occidentală, iar „frontul” fără front al acestui „război”.

fără război nu opune Occidentul Orientului, nici Extremului Orient (China a sfârșit prin a se alătura, în felul său, coaliției).

Nici Orientului Mijlociu, unde toate țările au condamnat, mai mult sau mai puțin sincer, terorismul și s-au angajat să-l combată. Unii o fac într-o manieră foarte retorică, alții aducând un sprijin militar și logistic. Cât privește țările europene și NATO, angajamentul lor în această „coaliție” rămâne de asemenea foarte complex; el e inegal de la o țară la alta, iar opiniile publice sunt departe de a fi câștigate pentru inițiativele americane. Evoluția alianțelor, apropierea dintre Rusia lui

Puțin și Statele Unite ale lui Bush, solidaritatea cel puțin parțială a Chinei în aceeași luptă, toate acestea schimbă datele geopolitice, ajută, dar și complică jocul american care are nevoie de toate aceste acorduri pentru a acționa.

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

Prin toate aceste bulversări, ceea ce mi-ar da mie cele mai mari speranțe ar fi o diferență potențială între o *nouă* figură a

Europei și Statele Unite. O spun fără eurocentrism. De aceea vorbesc despre o nouă figură a Europei. Fără a-i nega memoria, extrăgând din ea, dimpotrivă, o resursă esențială¹, Europa ar putea aduce o contribuție decisivă la viitorul dreptului internațional de care vorbeam înainte. Sper că vor exista „în

Europa” „filosofi” capabili să se măsoare cu această sarcină

(pun aici ghilimele, deoarece acești filosofi de tradiție europeană nu vor fi neapărat filosofi profesioniști, ci și juriști, politicieni, cetățeni, chiar non-cetățeni europeni; și pentru că vor putea să fie „europeni”, „în Europa”, fără să trăiască pe teritoriul unui stat-națiune al Europei, ci să fie, la fel de bine, foarte îndepărtați de ea, distanța și teritoriul nemaicontând așa cum contau odinioară). Dar stărui să numesc „Europa”, fie și între ghilimele, întrucât vasta și răbdătoarea deconstrucție necesară pentru transformarea viitoare, experiența pe care

Europa a inaugurat-o, începând cu epoca Luminilor, *Aufklärung*, *Illuminismo*, în ce privește raporturile dintre politic și teologic, sau mai

degrabă religios, rămâne fără îndoială inegală, neîmplinită, relativă, complexă etc, dar această experiență va fi lăsat în spațiul politic european, în raport cu dogmatica religioasă (nu spun religia sau credința², ci fac referire la autoritatea dogmaticii religioase asupra politicului), mărci absolut originale, pe care nu le găsim niciun lumea arabă, nici în lumea musulmană, nici în Extremul Orient, nici chiar, și iată punctul cel mai delicat, în democrația americană, în ceea ce, de fapt, domină nu principiile, ci realitatea dominantă a culturii politice americane. Acest ultim punct este

1 îmi permit să trimit aici la câteva texte care dezvoltă acest motiv:

De l'esprit, Paris, Galilee, 1987; *L'Autre Cap*, Paris, Minuit, 1991; *Khora*.

Paris, Galilee, 1993; *Foi et Savoir*, op. cit. etc. (J.D.).

2 Pentru a complica și rafina puțin întrebuintarea pe care o dau aici acestor cuvinte, îmi permit să trimit încă o dată la *Foi et Savoir*, op. cit. (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii complex și delicat. Nu se pune problema ca această „deconstrucție” filosofică să opereze împotriva a ceva care s-ar numi

„Statele Unite”, ci împotriva a ceea ce constituie astăzi o anumită hegemonie americană și care ajunge să domine sau să marginalizeze ceva din propria istorie a Statelor Unite, lucru care trimite din nou la această stranie „Europă” a Luminilor mai mult sau mai puțin neîncheiate despre care vorbesc.

G.B.

— *Ce rol atribuți religiei în acest context?*

J.D. – Vorbim despre un ciudat „război” fără război. El are adesea forma, cel puțin aparentă, a unei înfruntări între două ansambluri a căror determinație religioasă rămâne foarte puternică. Pe de o parte, singura mare putere „democratică” de tip european din lume care menține, pe de o parte, pedeapsa cu moartea în sistemul său penal și, pe de altă parte, în ciuda separației de principiu dintre stat și religii, o referință biblică (creștină, înainte de toate) fundamentală în discursul oficial al politicii sale și al liderilor săi politici; „*God bless America*”, referința la „*Evil doers*” sau la „*axis of Evil*”, primul cuvânt de ordine (retras între timp) al unei „*infinite justice*”, ar fi doar câteva semne printre atâtea altele. În față, de cealaltă parte, un „inamic” care

se identifică el însuși ca islamic, ca islamism integrist sau fundamentalist, chiar dacă nu reprezintă în mod necesar Islamul autentic și chiar dacă nu toți musulmanii sunt gata să se recunoască în el. Tot așa cum nu toți creștinii din lume se recunosc în profesiunile de credință fundamental creștine ale Statelor Unite.

Simplific mult, dar această simplificare lasă să se întrevadă, cred eu, liniile mari ale unei situații generale cu neputință de negat. Ar fi vorba deci de înfruntarea între două teologii politice, de altfel născute în mod bizar din același strat sau sol comun al unei revelații pe care aș numi-o abrahamică. Este foarte semnificativ faptul că epicentrul, cel puțin metonimic, al tuturor acestor „războaie” este înfruntarea

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice între statul Israel (altă „democrație” care nu a tăiat cordonul ombilical cu autoritatea religioasă, chiar etnico-religioasă, și susținută masiv, deși de manieră complexă, de Statele Unite – dar nu putem să redeschidem aici această dificilă chestiune) și un stat palestinian virtual care nu a renunțat încă să înscrie

Islamul ca religie de stat în pregătirea constituției sale și care e puternic susținut, deși de manieră complexă, și adesea perversă, de statele arabo-musulmane.

Aș vrea să sper că va exista, în „Europa” sau într-o anumită tradiție modernă a Europei, cu prețul unei deconstrucții care se caută încă pe sine, posibilitatea unui alt discurs și a unei alte politici, a unei ieșiri în afara acestui dublu program teologico-politic. „11 septembrie”, indiferent ce am pune sub acest titlu, ar fi fost atunci un semnal și în același timp un preț de plătit, un preț foarte mare, desigur, fără răscumpărare și fără salvare posibile pentru victime, dar și o etapă importantă în acest proces.

G.B.

— *Atribuiți prin urmare un rol important Europei.*

J.D. – Aș dori asta, dar nu văd încă acest rol. Nu constat nimic în fapte care să poată face loc unei certitudini sau unei cunoașteri. Pur și simplu câteva semne de interpretat. Dacă există asemenea semne, și care să merite luate în seamă, responsabilitățile și deciziile demne de acest nume aparțin timpului unui risc și unui act de credință. Dincolo de cunoaștere.

Dacă decid pentru că *știu*, în limitele a ceea ce *știu* și *știu că trebuie să fac*, atunci derulez un program previzibil și nu există nici

decizie, nici responsabilitate, nici eveniment. Pentru ceea ce tocmai am riscat să spun despre „Europa”, să spunem că mă interoghez, într-un soi de întuneric, pornind de la un anumit număr de semnale. Descifrez, pariez, sper. Dacă am pus atâtea ghilimele prudente la toate aceste nume proprii, începând cu „Europa”, e pentru că nu sunt sigur de nimic. Mai ales de Europa sau de Comunitatea Europeană *așa cum există*

Filosofie într-un timp al terorii sau cum se anunță *de facto*. Este vorba de gândirea acestui

„Poate” despre care am vorbit în *Politiques de l'amitié*¹, cu privire la „democrația viitoare”.

G.B.

— *Să ne oprim o clipă asupra Europei așa cum este ea astăzi. Care sunt perspectivele relative la funcția sa politică și la posibilitățile sale reale de influență?*

J.D. – Astăzi chiar, guvernul francez și cel german încearcă, timid, să frâneze puțin graba sau precipitarea Statelor

Unite, cel puțin în privința anumitor forme pe care le-ar putea lua acest „*war against terrorism*”. Dar aici se ascultă puțin vocile Europei. Marile canale de televiziune nu vorbesc decât despre alianța necondiționată și zeloasă a Angliei lui

Tony Blair cu Statele Unite. Franța ar trebui să facă mai mult și mai bine, după mine, pentru a face să se audă o voce originală. Dar e o țară mică, deși dispune de forța nucleară și de un vot în Consiliul de Securitate. Atâta vreme cât Europa nu va dispune de o forță militară unificată și suficientă pentru intervenții autonome, motivate, calculate, discutate, deliberate, în Europa, premisele fundamentale ale situației actuale nu se vor schimba, și nu ne vom apropia de transformarea la care făceam aluzie mai înainte (un nou drept internațional, o nouă forță internațională în serviciul unor noi instituții internaționale etc, un nou concept, o nouă figură concretă a suveranității, alte nume, fără îndoială, pentru toate aceste lucruri viitoare).

N-aș dori să acord un prea mare privilegiu sferei juridice, dreptului internațional și instituțiilor sale, chiar dacă sunt mai convins ca niciodată de importanța lor. Printre instituțiile internaționale care contează cel mai mult astăzi, nu există numai ONU, ci și Fondul Monetar Internațional, G8 etc. Să ne gândim la ceea ce s-a petrecut recent la Genova, bunăoară².

1 J. Derrida, *Politiques de l'amitie*, Paris, Galilee, 1994 (J.D.).

2 Derrida face referință aici la reuniunea G8 care s-a ținut la Genova, între 20 și 22 iulie 2001. Țările participante erau Italia, Canada, Franța.

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

Unii au spus, de o manieră deopotrivă abuzivă și neverosimilă, că între forțele care se mobilizează astăzi împotriva mondializării și terorismul internațional (în două cuvinte

„11 septembrie”) exista o alianță obiectivă, o cauză comună și o coluziune de fapt, dacă nu cumva o conspirație intenționată.

Pentru a introduce aici distincțiile necesare (distincții conceptuale și practice!), sunt necesare eforturi imense, însă ele vor trebui să țină seama de contradicțiile, adică de supradeterminările autoimunitare asupra cărora insist atâta. Și care, vedeți foarte bine, în ciuda aparentei lor proveniențe biologice, genetice sau zoologice, ne trimit dincolo de viul pur și simplu. Fie și numai pentru că ele poartă moartea în viață.

G.B.

— *Personal, cred că problema suveranității internaționale este foarte complicată, deoarece dacă împingem rolul organizațiilor internaționale și ai dreptului internațional până la limitele lui, vom reveni la un model de stat: un metastat, o metalege.*

J.D. – Imensă problemă, într-adevăr. Marile referințe de discutat aici ar fi, pentru mine, Kant sau Hannah Arendt.

Amândoi au reclamat un drept internațional și, în același timp, au exclus, chiar au condamnat ipoteza unui suprastat sau a unui guvern mondial. Nu este vorba de a străbate, așa cum se întâmplă astăzi, crize mai mult sau mai puțin provizorii ale suveranității pentru a ajunge la un stat mondial sau la un stat-lume. Această dezetatzare a unui tip absolut inedit ne-ar duce cu gândul, dincolo de ceea ce Kant sau

Arendt au formulat în mod determinat, la noua figură viitoare a unui ultim recurs, a unei suveranități (să spunem, mai

Germania, Japonia, Rusia, Marea Britanie și Statele Unite. Reuniunea avea ca scop să dezbată subiecte precum reducerea sărăciei și protecția mediului.

Mișcarea altermondialistă a organizat manifestări violente, în cursul cărora au fost provocate importante pagube unor clădiri, mașini

și magazine. Mai mulți manifestanți au fost răniți, dintre care unii grav, iar unul dintre ei a fost ucis (G.B.).

Filosofie într-un timp al terorii degrabă, și mai simplu, deoarece acest cuvânt, „suveranitatea”, rămâne prea echivoc, încă prea teologico-politic: forță sau putere, *crație*), a unei – *arații* aliate, chiar unite, nu numai cu dreptul, ci și cu dreptatea. Iată ce aş vrea să înţeleg prin

„Democrație viitoare”. „Democrație viitoare” *că venii*] nu înseamnă o democrație din viitor [*flutur*], care într-o zi va fi

„Prezentă”. Democrația nu a existat niciodată la prezent, ea nu este *prezentabilă*, și nu este nicio idee regulați vă în sens kantian. Dar *există imposibilul*, a cărui promisiune o înscrie – care riscă și care trebuie întotdeauna să riște să se pervertească într-o amenințare. Există imposibilul și imposibilul rămâne imposibil datorită aporiei rfemos-ului: *în același timp, pe de o parte*, singularitatea incalculabilă a *oricui*, înainte de orice „subiect”, posibila dezlegare socială a unui secret de respectat, dincolo de orice cetățenie și de orice „stat”, chiar de orice „popor”, chiar de starea actuală a definiției viului ca viu „uman”, și, *pe de altă parte*, universalitatea calculului rațional, a egalității cetățenilor în fața legii, legătura socială a faptului-de-a-fi-împreună, cu sau fără contract etc. Iar acest imposibil fapt că *există (ceva)* nu poate să dispară. El este la fel de ireductibil ca expunerea noastră la ceea ce vine. Este expunerea (dorința, deschiderea, dar și teama) care deschide, care se deschide, care ne deschide timpului, înspre ceea ce vine peste noi, înspre ceea ce se întâmplă, înspre eveniment, înspre istorie, dacă preferați, o istorie de gândit cu totul altfel decât din orizontul teleologic, și chiar decât dintr-un orizont pur și simplu. Când spun „imposibilul care există”, desemnez acel regim al „posibilului-imposibil” pe care încerc să-l gândesc chestionând în toate felurile (de exemplu în jurul problemei darului, a iertării, a ospitalității etc), încercând să „deconstruiesc”, dacă vreți, moștenirea conceptelor de „posibilitate”, de „putere”, de „imposibilitate” etc. Dar nu pot să mă întind mai mult aici¹.

1 Cf. de exemplu „*As int were possible, within such limits*”, in *Quest, lonning*

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

Printre toate numele a ceea ce se clasează un pic în grabă în categoria „regimurilor politice” (nu cred că „democrație”.

desemnează, în cele din urmă, un „regim politic”), conceptul moștenit de democrație este singurul care acceptă posibilitatea de a se contesta, de a se contesta și de a se îmbunătăți indefinit pe sine însuși. Dacă ar fi tot un nume de regim, el ar fi cel al singurului „regim” care își asumă propria perfectibilitate, deci propria sa istoricitate – și care poate să răspundă într-un mod cât mai responsabil cu putință, așa spune, de aporia sau de indecidabilitatea în străfundul abisal al căreia el se decide. Simt prea bine că aceste formulări rămân obscure, dar dacă democrația este și un lucru al rațiunii viitoare, această rațiune nu se poate prezenta astăzi, cred, decât în această penumbră. Și, cu toate acestea, sesizez aici tot atâtea exigențe intransigente.

G.B.

— *Care este poziția dumneavoastră privitoare la conceptul de globalizare și ce relație există între globalizare și cosmopolitism?*

J.D. – în ce privește globalizarea sau ceea ce eu prefer să numesc, în franceză, din rațiuni pe care le-am explicat în altă parte¹, mondializarea, violența de la „11 septembrie” atestă poate, încă o dată, o serie de contradicții. Aceste contradicții sunt, de altfel, destinate să dăinuie; sunt aporii și ele țin încă, mi se pare, de această fatalitate autoimunitară ale cărei efecte nu încetăm să le înregistrăm. În primul rând, mondializarea nu are loc în locurile și la momentul la care se spune că ea are loc. În al doilea rând, pretutindeni unde ea are loc fără a avea

Derrida. *With his Replies on Philosophy*, Burlington (USA), Ashgate, 2001;

reluat în *Negotiations, Internentions and Interviews*, ed. și introd. de

Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 2002; J. Derrida, *Papier*

Machine, Paris, Galilee, 2001 și *L'Université sans condition*, Paris, Galilee.

2001 (J.D.).

1 J. Derrida, *L'Université sans condition*, op. cit. (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii loc, este în cel mai bun sens și în cel mai rău sens. Voi încerca să precizez aceste două puncte.

1. *Ea nu are loc*: în epoca zisei mondializări, în epoca în care unii au interesul să vorbească despre ea și să-i celebreze binefacerile, eterogenitatea societăților omenești, inegalitățile sociale și economice

n-au fost fără îndoială niciodată mai grave și mai spectaculoase (căci spectacolul este într-adevăr mai ușor de „mondializat”) în istoria umanității. În vreme ce discursul în favoarea mondializării insistă pe transparența făcută posibilă de către teletehnologii, pe deschiderea frontierelor și a pieții, pe egalizarea șanselor etc, nu au existat niciodată în istoria umanității, în cifre absolute, atâtea inegalități, atâtea malnutriție, dezastre ecologice, epidemii fără scăpare

(gândiți-vă, de exemplu, la SIDA în Africa și la milioanele de persoane care sunt lăsate să moară acolo, care sunt deci ucise!).

Gândiți-vă la faptul că mai puțin de 5% din umanitate are acces la internet, în vreme ce, în 1999, deja jumătate din familiile americane aveau acces la internet, iar majoritatea serverelor erau anglofone. În momentul în care se anunță un fericit „sfârșit al muncii” (Jeremy Rifkin), nu au existat niciodată atâtea persoane zdrobite de condițiile de muncă sau, invers, private de o muncă la care aspiră¹. Numai anumite țări, și în aceste țări anumite clase, beneficiază pe deplin de procesele de mondializare. Țările bogate, în Nord, dețin capitalurile și controlează instrumentele de decizie economică

(G8, FMI, Banca Mondială etc). Dacă autorii organizați ai atentatului de la „11 septembrie” participă la această parte privilegiată din „mondializare” în curs (putere capitalistă, telecomunicare, tehnologie avansată, trecerea frontierelor etc), ei au pretins cel puțin (în mod abuziv, neîndoielnic, dar acest abuz a fost eficient) că acționează în numele oropsiților mondializării, al tuturor celor care se simt excluși sau înfrânți.

¹ Ibid. (J.D.).

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice marginalizați, lăsați deoparte, dispunând doar de mijloacele săracului în epoca mondializării (televiziunea, astăzi, iar acest instrument nu este niciodată neutru) pentru a asista la spectacolul îmbogățirii insolente a celorlalți. Ar trebui să facem aici un loc special culturilor și populațiilor islamice în acest context. În cursul ultimelor secole, a căror istorie ar trebui restudiată cu multă grijă (absența unei epoci a Luminilor, colonialism, imperialism etc), s-au acumulat premisele unei situații geopolitice ale cărei efecte le resimțim astăzi, în primul rând paradoxul unei marginalizări și al unei pauperizări al cărei ritm este proporțional cu creșterea demografică.

Populațiile vizate nu sunt numai private de accesul la ceea ce

noi numim democrație (datorită istoriei pe care am evocat-o foarte pe scurt), ele sunt depozitate chiar și de bogățiile zise naturale care se găsesc pe solul lor, petrolul în Arabia Saudită, bunăoară, sau în Irak, sau chiar în Algeria, aurul în

Africa de Sud și atâtea alte minerale în altă parte. Sunt depozitate și de către proprietari, adică de vânzători, dar și de către exploatare și clienți, de fapt de către jocul alianțelor sau tranzacțiilor mai mult sau mai puțin pașnice între cele două părți. Aceste bogății „naturale” sunt în realitate singurele bunuri non-virtualizabile și non-deteritorializabile astăzi, și găsim în ele cauza a numeroase fenomene dintre cele despre care vorbim aici. Cu toate aceste victime ale mondializării invocate, dialogul (verbal și pacific) nu are loc. Recursul la violența extremă este adeseori prezentat drept singurul

„Răspuns” posibil la „dialogul surzilor”. Există mii de astfel de exemple în istoria modernă, cu mult înainte de „11 septembrie”. Este logica invocată de toate terorismele în luptele de emancipare. Mandela explică foarte bine felul în care, după ani de luptă nonviolentă, partidul său a trebuit să se hotărască, în fața refuzului dialogului, să recurgă la arme. Ca în

Algeria. Distincția între civil, militar și polițist nu mai are atunci nicio relevanță.

I

Filosofie într-un timp al terorii

Din acest punct de vedere, mondializarea nu are loc. Este un simulacru, un artificiu, sau o armă de retorică disimulând un dezechilibru tot mai mare, o nouă opacitate, o noncomunicare guralivă și hipermediatizată, o acumulare masivă a bogățiilor, a mijloacelor de producție, a teletehnologiilor și a armamentelor militare sofisticate, însușirea tuturor acestor puteri de către un mic număr de state sau de corporații internaționale. Controlul lor este *în același timp* din ce în ce mai facil și din ce în ce mai dificil. Puterea de însușit are o asemenea structură (cel mai adesea detorializabilă, virtualizabilă, capitalizabilă), încât în chiar momentul în care ea pare controlabilă de către un mic număr (de state, bunăoară), ea scapă pentru a trece în mâinile unor structuri internaționale nestatale și tinde să se disemineze în mișcarea însăși a concentrării sale. Terorismul de tip „11 septembrie” (bogat, hipersofisticat, telecomunicant, anonim și fără stat asignabil)

relevă de această aparentă contradicție.

2. Din contră, acolo unde, s-ar putea crede, *mondializarea are loc, asta se petrece în cel mai bun sens și în cel mai rău sens*. În cel mai bun: discursurile, cunoașterile, modelele se transmit mai bine și mai repede. Democratizarea găsește astfel mai multe șanse. În estul Europei, mișcările recente de democratizare datorează mult, poate chiar totul, televiziunii, transportării modelelor, normelor, imaginilor, produselor informaționale etc. Instituțiile nonguvernamentale sunt din ce în ce mai numeroase și mai bine cunoscute și recunoscute.

Vedeți, de pildă, eforturile de a crea un Tribunal Penal Internațional.

Vorbeați de „cosmopolitism”. Chestiunea e redutabilă.

Progres al cosmopolitismului, da. Putem să ne bucurăm de asta, ca de orice acces la cetățenie, aici la cetățenia lumii. Dar cetățenia este și o limită, cea a statului-națiune; și am enunțat deja anumite rezerve față de statul-lume. Invers, cred că ar trebui, dincolo de vechiul ideal cosmo-politic greco-creștin

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

(stoic, paulinian, kantian), să vedem anunțându-se o alianță sau o solidaritate universală care să se manifeste dincolo de internaționalitatea (statelor-națiune) și, deci, de cetățenie.

Aceasta a fost una din temele mele în *Spectrele lui Marx* și în alte părți. Suntem mereu conduși către aceeași aporie: cum să decidem între, *pe de o parte*, rolul pozitiv și salutar al formei

„Stat” (suveranitatea statului-națiune), și deci a cetățeniei democratice, ca protecție împotriva violențelor internaționale

(piața, concentrarea mondială a capitalurilor, dar și violența

„Teroristă” și răspândirea armamentelor), și, *pe de altă parte*, efectele negative sau limitative ale unui stat a cărui suveranitate rămâne o moștenire teologică, o suveranitate care îi controlează frontierele și le închide non-cetățenilor, care monopolizează violența¹ etc? încă o dată, statul este simultan autoprotector și autodistrugător, leac și otravă. *Pharmakon* este un alt nume, e un vechi nume pentru logica autoimunitarului². Îl vedem acționând în perversiunea fatală a unui progres tehnosciențific (stăpânirea viului, aviația, noile teletehnologii ale informației, e-mail, internet, telefonie mobilă etc), în armele de distrugere în masă, în „terorismele” de tot felul. Perversiunea cu atât mai rapidă cu cât progresul respectiv este mai

întâi un progres în viteză și în ritm. Între presupușii șefi de război, între cele două metonimii „ben

Laden” și „Bush”, războiul imaginilor și al discursurilor se petrece din ce în ce mai repede pe toate undele, disimulând și rătăcind din ce în ce mai repede adevărul pe care-l revelează, accelerând tot mai mult mișcarea ce substituie disimularea revelării – și invers. În cel mai bun sens și în cel mai rău sens, așadar. Cel mai bun este, se pare, și cel mai rău. Iată ce

1 Cf. W. Benjamin, „Pour une critique de la violence”, *Mythe et Violence*, op. cit. [ed. rom., op. cit.]; J. Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilee, 1994

[ed. rom., op. cit.] (J.D.).

2 Cf. J. Derrida, „La pharmacie de Platon”, *La Dissemination*, Paris.

Le Seuil, 1972 [*Farmacia lui Platon*, în *Diseminarea*, trad. rom. de Cornel

Mihai Ionescu, Univers Enciclopedic, București, 1997] (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii rămâne teribil, terifiant, terorizant, iată pe pământ, m și dincolo de teritorii, resursa ultimă a tuturor terorismelor.

G.B.

— *Ce relație există între mondializare, așa cum o numiți dumneavoastră, și toleranță?*

J.D. – Dacă termenul și motivul toleranței revin, astăzi, e poate pentru a însoți ceea ce se numește cu prea mare ușurință „revenirea religiosului”. Mizele violenței despre care vorbim au adesea o aparență religioasă. Există alte motive, desigur, economice, teritoriale, etnice etc. Dar fie că servește sau nu de alibi, religia este o referință majoră, în mod explicit și literal de partea „ben Laden”, în mod implicit, învăluit și fundamental de partea „Bush”. Care este deci vârsta acestui concept de intoleranță? Putem oare formula întrebarea: „Ce este toleranța?”, așa cum a făcut Voltaire încă din prima frază a articolului său din *Dicționarul filosofiei* Cum s-ar scrie acest articol astăzi? Cine l-ar scrie, cu și fără Voltaire?

Dacă trebuie să fim fideli memoriei Luminilor, dacă nu trebuie să uităm anumite modele exemplare ale luptei împotriva intoleranței, așa cum ne-au fost lăsate moștenire, nu trebuie oare astăzi, și tocmai din fidelitate, să interogăm din nou, fără să-l contestăm, conceptul

însuși de toleranță? Cu tot ceea ce l-a marcat istoric, ar fi el de ajuns să inspire, să clarifice și să ghideze astăzi rezistența noastră la violențele care se dezlănțuie, în condiții care sunt într-o anumită măsură inedite

(dar în ce măsură? Iată ineluctabila întrebare), în lume, împotriva tuturor celor care nu respectă în mod necondiționat ortodoxiile? Aceste persecuții dogmatice au, toate, chipul intoleranței, desigur, dar e de-ajuns asta să le definim? Iar toleranța, acest „apanaj al umanității” (Voltaire), este ea esențialul a ceea ce trebuie să le opunem?

E vorba, încă o dată, tot de Lumini, adică de accesul la

Rațiune într-un anumit spațiu public, dar de această dată în condiții pe care tehnostiința și mondializarea economică sau

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice telematiatică le-au transformat în întregime: în timp și *ca spațiu*, în ritmuri și în proporții. Dacă intelectualii, scriitorii, savanții, profesorii, artiștii și jurnaliștii nu se strâng laolaltă pentru a se ridica, înaintea a orice altceva, împotriva acestor violențe, demisia lor ar fi în același timp iresponsabilă și sinucigașă.

Deși nu toate figurile intoleranței (anatemă, excomunicare, cenzură, marginalizare, desfigurare, control, programare, expulzare, exilare, închidere, luare de ostateci, amenințare cu moartea, executare și asasinat etc.) sunt noi; deși ele n-au fost niciodată dissociabile de mișcarea însăși a culturii, a tradiției, a proceselor de legitimare, a comunităților în general, îndeosebi a instituțiilor eclesiastice sau statale, nu constă oare una din primele noastre responsabilități (intelectuale, etice și politice și dincolo chiar de responsabilitățile unui subiect-cetățean dintr-un stat-națiune anume sau din cutare sau cutare democrație) în a analiza deopotrivă legile acestei constante și apariția ineditului? Luarea riguroasă în considerare a acestei noutăți va permite ea singură ajustarea ripostelor și a actelor de rezistență. Pentru asta, dacă trebuie, mi se pare, să facem ca istorici genealogia conceptului de toleranță; dacă trebuie să celebrăm, să studiem, să predăm admirabilele exemple ale tuturor luptelor împotriva intoleranței, în

Europa și în altă parte, de la Voltaire la Zola și la Sartre, dar și la atâția alții etc; dacă trebuie, de asemenea, să ne inspirăm din ele și să tragem învățăminte din ele, o sarcină nu mai puțin urgentă constă în a încerca să analizăm ceea ce astăzi *nu mai depinde* de aceleași condiții

sau de aceeași axiomatică.

Un cutremur de pământ a bulversat peisajul în care idealul toleranței a căpătat cel puțin o primă figură, acum câteva secole. Ar trebui să analizăm toate aceste mutații: în structura spațiului public, în interpretarea democrației, a teocrației și a raporturilor lor respective cu dreptul internațional (în starea sa actuală, în ceea ce îl împinge sau îl cheamă să se

Filosofie într-un timp al terorii transforme și deci în ceea ce, în el, rămâne în mare măsură să vină), în conceptele statului-națiune și ale suveranității sale, în noțiunea de cetățenie, în transformarea spațiului public de către mediile care servesc și în același timp amenință democrația etc.

Mi se pare că actele noastre de rezistență trebuie să fie în același timp intelectuale și politice. Trebuie să ne unim forțele pentru a avea greutate, pentru a exercita presiuni, pentru a organiza riposte etc, pentru a o face la scară internațională și în moduri noi, dar analizând mereu și discutând fundamentele însele ale responsabilității noastre, discursurile sale, moștenirile sale, axiomele sale. Conceptul de toleranță este pentru asta un exemplu major.

Articolul „Toleranță” din *Dicționarul filosofic* este un tur de forță, ca un fax pentru secolul XXI. Mare bogăție de exemple și de analize istorice. Multe axiome și principii la care trebuie meditat astăzi, cuvânt cu cuvânt. Dar câte întrebări nu ar putea de asemenea să trezească acest mesaj! Și cu câtă vigilență, mi se pare, n-ar trebui să-i interpretăm moștenirea!

Mă simt ispitit să spun „da și nu” la fiecare frază, „da, dar nu”, „da, deși, totuși” etc, și să fac deci altfel decât apostolii creștini, învățăceii și quakerii: „Apostolii și învățăceii, spune

Voltaire, jurau prin dau sau nu, quakerii nu jură altfel”.

Cuvântul „toleranță” este mai întâi marcat de un război al religiilor între creștini; sau între creștini și non-creștini. Toleranța este o virtute *creștină*, în ocurență *catolică*. Un creștin trebuie să tolereze non-creștinul, dar, mai ales, catolicul trebuie să lase să trăiască protestantul. Astăzi, simțind foarte bine că alegația religioasă se află în miezul violenței (spun mereu, de manieră deliberat generală, „violență”, ați înțeles foarte bine, pentru a evita cuvintele echivoce și confuze de

„Război” și de „terorism”), se recurge la acest vechi cuvânt de

„Toleranță”: că musulmanii acceptă să trăiască cu evrei și cu creștini, că evreii acceptă să trăiască cu musulmani, că unii

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice credincioși acceptă să-i tolereze pe „necredincioși” sau pe *non believers* (deoarece este cuvântul lui „ben Laden” pentru a-și denunța inamicii și, în primul rând, pe americani). Pacea ar fi coabitarea tolerantă. În Statele Unite, se face totul (și asta e mai bine, în orice caz, oricare ar fi motivațiile) pentru a nu identifica inamicul cu străinul religios, cu musulmanul. Se repetă, în esență, următorul lucru: „Noi nu ne batem împotriva Islamului; cele trei religii monoteiste au propovăduit întotdeauna toleranța etc”. Se știe prea bine că acest lucru e în mare măsură inexact, dar prea puțin contează, e mai bine așa decât contrariul. Aceste declarații oficiale de toleranță se supun și ele unei strategii: există mulți, din ce în ce mai mulți musulmani în America și în Europa, ei trebuie prin urmare liniștiți, trebuie obținută susținerea lor, disociați de „terorism”, divizată tabăra adversă. E just și e lipsit de ipocrizie.

Preferând manifestările de toleranță manifestărilor de intoleranță, păstrez totuși o anumită rezervă față de cuvântul „toleranță” și de discursul pe care-l organizează. Este un discurs cu rădăcini religioase, el este cel mai adesea ținut de cei care se află la putere, mereu cu o anumită îngăduință condescendentă...

G.B.

— *Interpretați toleranța ca o pe o anumită formă de caritate.*

J.D. – Bineînțeles, toleranța este mai întâi o caritate. O

caritate creștină, deci, chiar dacă evreii sau musulmanii pot părea că-și însușesc acest limbaj. Toleranța este întotdeauna de partea „rațiunii celui mai puternic”, este o marcă suplimentară de suveranitate; este fața bună a suveranității, care, de la înălțimea sa, îi dă de înțeles celuiilalt: te las să trăiești, nu ești insuportabil, îți las un loc la mine, dar nu uita, eu sunt la mine acasă.

G.B.

— *Ați fi de acord dacă vi s-ar spune că toleranța este o condiție a ospitalității?*

Filosofie într-un timp al terorii

J.D. – Tocmai că nu. Toleranța este inversul ospitalității, în orice caz, limita sa. Dacă mă cred ospitalier pentru că sunt tolerant, înseamnă că țin să-mi limitez primirea, să-mi păstrez puterea și să

controlez limitele acestui „la mine acasă”, ale suveranității mele, ale acestui „pot” (teritoriul meu, casa mea, limba mea, cultura mea, religia mea etc). Sensului religios căruia tocmai i-am reamintit originea, trebuie să-i adăugăm o conotație biologică, genetică sau organicistă. În Franța, a fost numită „prag de toleranță” limita dincolo de care nu mai era decent să ceri comunității naționale să accepte un număr mai mare de străini, de muncitori imigranți etc. François Mitterand s-a servit într-o bună zi, în mod nefericit, de această expresie, „prag de toleranță”, ca de o punere în gardă autojustificatoare: dincolo de un anumit număr de străini, de imigranți care nu împărtășesc naționalitatea noastră, limba noastră, cultura și moravurile noastre, trebuie să ne așteptăm la fenomene de respingere cvasi-organice și irepresibile. Naturale, în cele din urmă. Denunțasem, în acel moment, într-un articol din *Liberation*, această retorică organicistă și politica

„Naturalistă” pe care încerca să o justifice. Este adevărat că

Mitterand a revenit pe urmă asupra acestui limbaj, pe care l-a considerat el însuși nefericit. Dar cuvântul „toleranță” se izbea atunci de limita lui: acceptăm străinul, Altul, corpul străin *up to a certain point*, în condiții foarte limitative. Toleranța este o ospitalitate condiționată, circumspectă și prudentă.

G.B.

— Prin urmare, toleranța este permisiunea de a supraviețui?

J.D. – Desigur, e de preferat o toleranță limitată unei intoleranțe absolute. Dar toleranța rămâne o ospitalitate supravegheată, sub supraveghere, avară, ținând la suveranitatea sa.

Să spunem că, în cel mai bun caz, ea se înrudește cu ceea ce eu numesc ospitalitate condiționată, cea pe care o practică în

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice general indivizii, familiile, orașele sau statele. Se oferă ospitalitate cu condiția ca celălalt să ne respecte regulile, normele noastre de viață, chiar limba noastră, cultura noastră, sistemul nostru politic etc. Acesta este sensul curent și practica obișnuită a ospitalității, cea care dă naștere, sub anumite condiții, unor întrebări reglate, unor legi, convenții naționale și internaționale sau chiar „cosmopolitice” ¹, cum spune Kant într-un text celebru. Dar ospitalitatea pură și necondiționată nu constă într-o asemenea *invitație* („te invit, te primesc *la mine* cu condiția ca tu să te adaptezi legilor și normelor de pe teritoriul meu, limbii, tradiției, memoriei mele etc). Ospitalitatea pură și necondiționată, ospitalitatea

însăși se deschide, ea este de la bun început deschisă celui care nu este nici așteptat, nici invitat, celui care sosește ca *vizitator* absolut străin, *sosind* neidentificabil și imprevizibil, cu totul altul. S-o numim ospitalitate de *vizitare* și nu de *invitare*. Vizita poate fi foarte periculoasă, nu trebuie să ascundem asta; dar o ospitalitate fără risc, o ospitalitate garantată printr-o asigurare, o ospitalitate protejată de un sistem de imunitate împotriva radical altului este ea oare o adevărată ospitalitate? Este adevărat, o dată în plus, că ridicarea imunității care mă protejează de celălalt poate să fie un risc de moarte.

Desigur, o ospitalitate necondiționată este practic imposibil de trăit, în orice caz, ea nu poate fi organizată, prin definiție. (Ceea) ce se întâmplă, se întâmplă și în fond e singurul eveniment demn de acest nume. Și înțeleg foarte bine că acest concept al purei ospitalități nu poate avea niciun statut juridic sau politic. Niciun stat nu o poate include în legile sale. Dar fără gândirea, cel puțin, a acestei ospitalități pure și

1 Cf. J. Derrida, *De l' hospitalite*, Paris, Calmann-Levy, 1997 [*Despre ospitalitate. Convorbire cu Anne Dufourmantelle*, trad. rom. de Mihai Ungureanu.

Polirom, Iași, 1999]; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris.

Galilee, 1997 [în trad. rom. „Cosmopoliți din toate țările, încă un efort!”, în

J. Derrida, *Deconstrucția politicii. Scrieri politice, op. cit.*] (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii necondiționate, a ospitalității *însăși*, n-am avea niciun concept al ospitalității în general, n-am putea nici măcar determina vreo normă a ospitalității condiționate (cu riturile sale, cu statutul său juridic, cu convențiile sale naționale și internaționale). Fără această gândire a ospitalității pure (gândire care este, în felul său, și o experiență), nici n-am putea avea ideea celui alt, a alterității celui alt, adică a celui sau a celei care intră în viața ta. fără să fi fost invitat. Nici n-am avea ideea iubirii sau a „faptului de a trăi împreună” cu celălalt, într-o „trăire împreună” care nu se înscrie în nicio totalitate, în niciun ansamblu. Ospitalitatea necondiționată, care nu este încă nici juridică, nici politică, dar care este totuși condiția politicului și a juridicului. Din aceleași motive, nu sunt sigur că ea este etică, în măsura în care nici măcar nu depinde de o decizie. Dar ce ar fi o „etică” fără ospitalitate? 1

Paradox, aporie: aceste două ospitalități sunt deopotrivă eterogene și indisociabile. Eterogene: nu se trece de la una la cealaltă decât printr-un salt absolut, un salt dincolo de cunoaștere și de putere, de normă și de regulă. Ospitalitatea necondiționată este transcendentă față de politic, de juridic, chiar de etic. Dar, și iată indisociabilitatea, nu pot să deschid ușa, nu pot să mă expun venirii celuiilalt și să-i dau ceva fără a face această ospitalitate efectivă, fără a-i da concret *ceva determinat*. Această determinare trebuie deci să reînscrie in condiționatul în niște condiții. Fără de care ea nu dă nimic. Ceea ce rămâne necondiționat sau absolut (*unbedingt*, dacă vrei) riscă să nu fie nimic dacă niște condiții (*Bedingungen*) nu fac ceva (*Ding, thing*) din el. Responsabilitățile (politice, juridice, etice) își au locul lor, dacă au loc, în această tranzacție, unică de fiecare dată ca un eveniment, între aceste două ospitalități, cea necondiționată și cea condiționată.

G.B.

— *Faptul că acești doi poli sunt în același timp eterogeni și indisociabili este, din punct de vedere filosofic, foarte*

1 Cf. J. Derrida, *Adieu a Emmanuel Levinas*, Paris, Galilee, 1997 (J.D.).

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice *dificil de gândit*. Cum poate să-l asimileze discursul politic?

Este de găsit soluția în idealul modern al cosmopolitismului?

J.D. – Ideea cosmopolitismului răspunde unei tradiții foarte vechi ce duce, așa cum notam, atât la Sfântul Pavel, în

Epistola către Efeseni, cât și la stoici și la Kant, care, în scurtul său tratat *Zum ewigen Frieden*, explică de ce trebuie neîndoielnic să renunțăm la ideea unei „republici mondiale”.

(*Weltrepublik*), dar nu la „ideea unui drept cosmopolitic”, care nu are nimic dintr-o „reprezentare fantezistă și extravagantă a dreptului” (*keine phantastische und überspannte des*

Rechts). Ar fi, dimpotrivă, condiția pentru a se apropia neîncetat de pacea perpetuă. Dar dacă trebuie să cultivăm într-adevăr spiritul acestei tradiții (cum o fac, cred, majoritatea instituțiilor internaționale de la Primul Război Mondial încoace), trebuie, pentru a le ajusta la timpul nostru, să începem prin a interoga limitele care le sunt atribuite, în mod determinant, de către discursurile ontoteologice, filosofice și religioase în care acest ideal cosmopolitic este formulat. Este o sarcină imensă pe care nu avem timp nici măcar s-o schițăm

aici¹. Ceea ce eu numesc „democrație viitoare” ar depăși limitele cosmopolitismului, adică ale unei cetățenii a lumii. Ea s-ar pune în acord cu ceea ce lasă „să trăiască împreună” viețuitoare singulare (oricine), acolo unde ele nu sunt încă definite de o cetățenie, adică prin condiția lor de „subieci” de drept ai unui stat și membri legitimi ai unui stat-națiune, fie și ai unei Confederații sau ai unui stat mondial. Ar fi vorba, în fond, de o alianță dincolo de „politic” așa cum a fost el întotdeauna determinat (privilegiu acordat statului sau apartenenței cetățenești într-o națiune legată de un teritoriu etc, chiar dacă, așa cum reamintește Schmitt, statul nu este singura formă a politicului). Aceasta nu antrenează o depolitizare, dimpotrivă; dar necesită cu siguranță o altă gândire și o

1 Cf. J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays... op. cit.*, și *Politiques de l'amitie, op. cit.* (mai ales asupra temei fraternității) (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii altă întrebuintare a conceptelor „politicului” și „lumii”, care nu este „cosmosul”. De aceea, toate acestea nefiind pentru multă vreme încă la îndemâna noastră, cred că trebuie făcut tot ce se poate pentru a extinde exercițiul cetățeniei în lume:

prea mulți bărbați și prea multe femei sunt privați de el, în multe feluri. Când nu li se refuză titlul de cetățean, se limitează masiv „drepturile omului (și cetățeanului)” la care pot să pretindă.

G.B.

— Mi se pare că această deconstrucție a conceptului de cosmopolitism implică mai întâi o deconstrucție a ideii de stat.

J.D. – Cosmopolitismul clasic presupune o formă de suveranitate statală, ceva precum un stat mondial al cărui concept poate fi teologico-politic sau secular (adică, prin filiația sa, încă în chip secret teologico-politic). Nu cred că o deconstrucție, dacă vrea să fie cât mai consecventă cu putință, trebuie să se opună frontal și unilateral statului. În numeroase contexte de determinat, statul rămâne cea mai bună protecție împotriva unor forțe și pericole multiple. Și el poate să asigure cetățenia despre care vorbeam. Responsabilitățile de asumat de către stat sunt prin urmare de fiecare dată diferite, în funcție de contexte, și nu este niciun relativism în a recunoaște asta. Dar, la urma urmei, aceste tranzacții necesare nu trebuie să întrerupă o deconstrucție a formei-stat care ar trebui, la un moment dat, să nu mai fie ultimul cuvânt al politicului.

Această mișcare de „deconstrucție” n-a așteptat să se vorbească

de „deconstrucție”; ea este în curs de multă vreme și va dura multă vreme. Ea nu va lua forma unei suprimări a statului suveran, într-o bună zi, cândva anume, ci va trece printr-o serie lungă de convulsii și de transformări încă imprevizibile, prin partaje și limitări încă inedite ale suveranității.

S-a acceptat de multă vreme ideea și chiar punerea în practică a unui partaj al suveranității, adică a unei limitări a

Autoimunității, sinucideri reale și simbolice suveranității. Numai că o suveranitate divizibilă sau împărțită e deja contradictorie cu conceptul pur al suveranității.

Bodin, Hobbes și alții au reamintit că suveranitatea nu poate decât să fie și să rămână indivizibilă. Deconstrucția suveranității a început, așadar, și ea va fi fără sfârșit, căci nu putem și nici nu trebuie să renunțăm, pur și simplu, la valoarea autonomiei, a libertății, dar și a puterii sau a forței care sunt inseparabile de ideea însăși de drept. Cum să împăcăm *autonomia* necondiționată (fundament al moralei pure, al suveranității subiectului, al idealului de emancipare, al libertății etc.)

și *hetero-nomia*, despre care spuneam că se impune oricărei ospitalități necondiționate demne de acest nume, oricărei întâmpinări a celuilalt ca altul? Decizia, dacă există decizie, este întotdeauna decizie a celuilalt, așa cum am încercat să demonstrez în altă parte¹. Responsabilitatea unei decizii, dacă există decizie, și dacă trebuie răspuns pentru ea, revine de fiecare dată, în chip ireductibil singular, fără program normativ, fără cunoaștere asigurată, la o tranzacție între imperativul de autonomie și imperativul de heteronomie. Ele sunt în egală măsură de imperioase.

G.B.

— *S-a vorbit de toleranță, de ospitalitate și de cosmopolitism. Cum vedeți problema drepturilor omului? Care este relația dintre noțiunea de drept și cea de ospitalitate? Un drept presupune pe cineva care se servește de el vizavi de un altul și, mai precis, într-un context social, într-o comunitate organizată. Dacă, însă, conceptul de stat, care este conceptul unei comunități organizate juridic, nu mai este ultimul cuvânt al politicului, cum veți menține ideea drepturilor omului?*

J.D. – Astăzi, și din ce în ce mai des, repunerea în discuție a autorității suverane a statului, instaurarea de curți penale internaționale și judecarea șefilor de stat sau de armate sustrăgându-i justiției statului lor se face tocmai în numele

1 J. Derrida, *Politiques de l'amitie*, op. cit. (J.D.).

Filosofie într-un timp al terorii drepturilor omului și al universalității lor. Conceptele de crimă împotriva umanității sau de crimă de război nu mai țin de competența justițiilor naționale și a statelor suverane. Cel puțin în principiu. Cunoașteți redutabilele probleme actuale în această privință.

Trebuie, mai mult ca niciodată, să ne menținem de partea drepturilor omului. *E nevoie de drepturile omului. E nevoie*, adică există întotdeauna o lipsă, un deficit, drepturile omului nu sunt niciodată suficiente. Ceea ce e de-ajuns pentru a ne reaminti că ele nu sunt naturale. Ele au o istorie – recentă, complexă, neîncheiată. De la Revoluția Franceză și de la primele Declarații încoace, până la aceea de după cel de-al Doilea

Război Mondial, drepturile omului n-au încetat să se îmbogățească, să se specifice, să se determine (drepturi ale femeii, drepturi ale copilului, dreptul la muncă, dreptul la educație, drepturi ale omului dincolo de „drepturile omului și cetățeanului” etc). Pentru a lua în considerare, în mod afirmativ, această istoricitate și această perfectibilitate, nu trebuie să ne interzicem niciodată să interogăm, într-o manieră cât mai radicală cu putință, toate conceptele aflate în joc: umanitatea omului („propriul omului”, și aici e toată problema viețuitoarelor non-umane, dar și cea a conceptelor sau a performativelor juridice recente de „crimă împotriva umanității” etc, a înseși istoriei lor) și apoi conceptul de drept însuși, și chiar conceptul de istorie.

Căci dreptatea nu se oprește la drept¹. Nici măcar la îndatoriri [*devoirs*] care, într-un mod cu totul paradoxal încă.

„Trebuie”, „ar trebui” să meargă dincolo de obligație și de îndatorare [*dette*]. Am încercat să arăt în altă parte că etica pură începe dincolo de drept, de datorie și de îndatorare. Dincolo de drept, e ușor de înțeles. Dincolo de datorie, e aproape de negândit. Reamintiți-vă ce spunea Kant: o acțiune morală nu trebuie doar să fie „conformă datoriei” (*Pflichtmässig*), ea

1 Cf. J. Derrida, *Force de loi*, op. cit. [trad. rom., op. cit.] (J.D.).

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice trebuie și să fie îndeplinită „din datorie” (*eigentlich aus*

Pflicht), „din pură datorie” (*aus reiner Pflicht*). Odată ce l-am urmat pe Kant până aici, așa cum trebuie fără îndoială s-o facem, un

salt rămâne încă necesar. Dacă acționez din pură datorie, *pentru că trebuie s-o fac*, pentru că aceasta este una din îndatorările de care trebuie să mă achit, ei bine, două limite mai apar, limite care vin să păteze pura eticitate sau pura moralitate. *1. Pe de o parte*, subordonez acțiunea mea unei cunoașteri (se presupune că știu ce este această pură datorie în – și numai în – numele căreia trebuie să acționez), însă o acțiune care se mulțumește să se supună unei cunoașteri nu este decât o consecință calculabilă, punerea în practică a unei norme și a unui program. Ea nu pune în joc nicio decizie și nicio responsabilitate demne de acest nume. *2. Pe de altă parte*, acționând din pură datorie, mă achit de o îndatorare și închid astfel cercul economic al unui schimb, nu excedez cu nimic o totalizare sau o reapropiere pe care darul, ospitalitatea, evenimentul însuși al trebui să le debordeze.

E nevoie deci de datoria de dincolo de datorie, de dincolo de drept, de toleranță, de ospitalitate condiționată, de economie etc. Dar a merge dincolo nu înseamnă a discredita ceea ce depășim. De unde dificultatea tranzacției responsabile între aceste două ordine, sau mai degrabă între ordine și dincolo-ul său. De unde toate aceste aporii, de unde fatalitatea riscului autoimunitar.

G.B.

— *Aceasta seamănă unei idei regulative, chiar dacă știu prea bine că nu v-ar plăcea această expresie...*

J.D. – E adevărat. Rezervele mele nu sunt totuși obiecții frontale. Sunt tocmai rezerve. În lipsă de ceva mai bun, dacă putem spune „în lipsă de ceva mai bun” relativ la o idee regulativă, aceasta rămâne poate o ultimă rezervă. Chiar dacă acest din urmă recurs riscă să devină un alibi, el păstrează totuși o anume demnitate; și n-aș jura că nu-i voi ceda vreodată.

Filosofie într-un timp al terorii

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice

Reticențele mele ar fi, în câteva cuvinte, de *trei feluri*.

Unele se referă mai întâi la întrebuintarea de-acum curentă și lașă a acestei noțiuni de idee regulativă, în afara codului său strict kantian. În acest caz, ideea regulativă rămâne de ordinul *posibilului*, un posibil ideal, fără îndoială, și amânat la infinit, dar care participă la ceea ce, la capătul unei istorii infinite, ar ține încă de posibil, de virtual, de potentă, de ceea ce stă în puterea cuiva, a unui anume „eu pot”, de a atinge, teoretic, și sub o formă care nu rămâne neatinsă de orice scop

teleologic.

Atunci, în acest punct, îi voi opune *în primul rând* tot ceea ce am plasat adineauri sub titlul de imposibil, de ceea ce trebuie să rămână (în mod non-negativ) străin ordinii posibililor mei, ordinii lui „eu pot”, ordinii teoreticului, descriptivului, constatativului și performativului (în măsura în care acesta din urmă implică încă o putere a unui „eu” garantat de convenții care neutralizează evenimentțialitatea pură a evenimentului). Este ceea ce sugeram mai înainte vorbind de heteronomie, de legea venită de la celălalt, de responsabilitate și de decizia celui alt – de celălalt în mine, mai mare și mai vechi decât mine. Acest imposibil nu este privativ. Nu este inaccesibilul, nu este ceva ce să pot amâna, înlătura la nesfârșit;

acesta se anunță în mine, se năpustește asupra-mi, mă precede și mă surprinde *aici, acum*, în chip non-virtualizabil, în act și nu în potență. Acesta vine asupra-mi de sus, sub forma unei injoncțiuni care nu așteaptă la orizont, care nu mă lasă în pace și nu-mi permite niciodată să amân pe mai târziu.

Această urgență nu se lasă *idealizată*, așa cum nu se lasă nici celălalt ca altul. Acest imposibil nu este așadar o *idee* (regulativă) sau un *ideal* (regulativ). E ceea ce este real în modul cel mai de netăgăduit. La fel cum este celălalt, Altul. La fel ca diferența ireductibilă și non-reapropiabilă a celui alt.

Apoi, *în al doilea rând*, responsabilitatea a ceea ce rămâne de decis sau de făcut (în act) nu poate consta în a urma, a aplica, a realiza o normă sau o regulă. Acolo unde există o regulă determinabilă, știu ce trebuie făcut și, din clipa în care o asemenea „știință” face legea, acțiunea urmează cunoașterea ca o consecință calculabilă: știm ce drum să apucăm, nu mai ezităm; decizia nu mai decide, ea se desfășoară cu automatismul pe care-l atribuim mașinilor. Nu mai există loc pentru nicio dreptate, pentru nicio responsabilitate (juridică, politică, etică etc).

În sfârșit, *în al treilea rând*, dacă revenim de această dată la sensul mai strict pe care Kant îl dădea întrebuițării *regulative* a ideilor (în raport cu întrebuițarea lor *constitutiva*), ar trebui, cu toată rigoarea, pentru a ne pronunța în privința acestui subiect, și mai ales pentru a ni-l însuși, să subscriem la întreaga arhitectonică și la întreaga critică a lui Kant. Nu pot aici nici să mă ocup și nici să mă mulțumesc cu aceste aspecte. Ar trebui cel puțin să interogăm ceea ce

Kant numește atunci „interesul divers al rațiunii” 1, *imaginarul* (focarul imaginar, *focus imaginarius*, către care tind și converg, pentru a se *apropia* în mod indefinit de el, toate liniile care dirijează regulile intelectului – care nu este rațiunea), *iluzia* necesară și care nu înșală cu necesitate, figura apropierii sau a aproximării (*zu nähern*), care tinde indefinit către regulile universalității, și mai ales întrebuintarea indispensabilă a lui *ca și când Țals ob*) 2. Nu putem să ne angajăm pe această cale acum.

1 Cf. Imm. Kant, „... ein verschiedenes Interesse der Vernunft”. *Kritik der reinen Vernunft*, în *Kants Werke III*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968, p. 440; trad. fr. A. Tremesaygu.es și B. Pacaud, *Critique de la raison pure*.

Appendice à la dialectique transcendente, „De l’usage regulateur des idées de la raison pure”, Paris, PUF, 1950, p. 465 [*Critica rațiunii pure*, trad. rom.

de Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, București, Ed. IRI, 1994, p. 496] (*J.D.*).

2 Se cunoaște rolul decisiv și enigmatic pe care acest „*als ob*” îl joacă în toată gândirea kantiană; dar aceasta e cu deosebire adevărat în jurul ideii regulative. Este vorba de a considera legăturile fenomenelor „*ca și când* ele ar fi dispozițiile unei rațiuni supreme, față de care rațiunea noastră este o copie slabă (*als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist*)” (*ibidem*, p. 447; trad. fr. p. 472 [trad.

rom. p. 503]); „*ca și când* aceasta, ca inteligență supremă, este cauza a tot ce

Filosofie într-un timp al terorii dar vă imaginați cu câtă circumspecție mi-aș însuși cu toată rigoarea această idee a ideii regulative. Să nu uităm, pentru că vorbim atâta despre lume și despre mondializare, că ideea însăși de *lume* rămâne o *idee regulativă* pentru Kant¹, a doua, între două alte idei ce rămân două forme de suveranitate, dacă pot spune astfel: între „mine însumi (*Ich selbst*)”, ca suflet sau natură gânditoare, și Dumnezeu.

Iată câteva motive pentru care, fără a renunța vreodată la rațiune și la un anumit „interes al rațiunii”, ezit să mă servesc de expresia „idee regulativă” atunci când vorbesc de viitor

[*ă-venir*] sau de democrație viitoare *că uenir*].

G.B. – // urmați pe Kierkegaard în acest sens.

J.D. – Fără îndoială, ca întotdeauna. Dar vă imaginați cât de greu e de gândit un Kierkegaard care n-ar fi neapărat creștin. Încercasem să explic asta în altă parte². Procedez întotdeauna ca și când aș subscrie la acei *ca și când* ai lui Kant

(ceea ce nu reușesc să fac), sau *ca și când* Kierkegaard m-ar ajuta să gândesc dincolo de propriul său creștinism, ca și când, există, după planul cel mai înțelept (als ob *diese. als höchste Intelligenz nach der weisesten Absicht die Ursache von aliem sei*)” (*ibidem*, p. 453; trad. fr.

p. 477 [trad. rom. p. 508]); „într-adevăr, principiul *regulativ* al unității sistematice reclamă ca noi să studiem natura astfel, *ca și când* s-ar găsi pretutindeni la infinit unitate sistematică și finală, cu cea mai mare varietate posibilă

(als ob *allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit bei der grossmoglichen Mannigfaltigkeit angetroffen wurde*)” (*ibidem*, p. 459;

trad. fr. p. 483 [trad. rom. p. 514, ușor modificată de traducător]).

Pentru a merge în sensul pe care îl indicam mai sus distingând între

„Rezervă” și „obiecție”, să spunem că sunt uneori tentat să fac „ca și când”.

n-aș avea obiecții la acești „ca și când” ai lui Kant. În *L'Université sans condition*, op. cit., am abordat dificila chestiune a lui „ca și când” la Kant și în alte părți (J.D.).

1 „Die zweite regulative Idee der bloss speculativen Vernunft ist der

Weltbegriff überhaupt”, *Kritik der reinen Vernunft*, în *Kants Werke III*, op. cit., p. 451; trad. fr. p. 475 [trad. rom. p. 506] (J.D.).

2 Cf. J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilee, 1999, mai ales p. 113 și urm (J.D.).

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice în fond, el n-ar vrea să știe că nu era creștin sau că nega faptul că știe ce înseamnă să fii creștin (de altfel, nu reușesc să-l cred, și nu reușesc să cred în general, ceea ce se numește a crede).

Dar ceea ce face regula unei asemenea convorbiri imposibilă, impracticabilă, este o lege a genului care ne poruncește să *facem* întotdeauna *ca și când*: ca și când toate cele despre care vorbim în mod

cvasi-spontan, n-ar fi fost deja abordate în altă parte, de către alții sau de către noi înșine, în scrieri deja publice și în demonstrații mai elaborate. Așa acum puteți observa, cred că trebuie, în fiecare clipă, să fac ca și când aș respecta și aș trăda în același timp contractul nostru.

Deconstruind terorismul

Derrida în timp ce opera lui Habermas s-a înscris aproape exclusiv în domeniul filosofiei sociale și politice, Derrida a contribuit la o mulțime de câmpuri filosofice: de la filosofia literaturii la lingvistică, de la filosofia istoriei la etică și politică. Punctele sale de vedere etice și politice sunt cuprinse în mai multe tratate care au început să apară în anii '80, la aproximativ 20

de ani după ce și-a redactat primele lucrări filosofice. Din acest motiv, există o convingere larg răspândită că Derrida a început să se preocupe de aceste subiecte mai târziu, poate ca

Locke, Kant, Spinoza și Hegel, pentru care discutarea problemelor de etică și politică a ocupat centrul preocupărilor doar în a doua parte a carierelor lor. Dar aceasta nu este o impresie întru totul corectă, întrucât Derrida s-a angajat, în mod implicit, în considerații etice și politice chiar de la primele lui scrieri. Motivul pentru care contribuția sa la aceste domenii nu a fost simplu de detectat înainte de a fi fost expusă într-o manieră mai explicită și sistematică este că, de foarte timpuriu, Derrida a transformat aspectul acestor discipline într-o atât de mare măsură încât, adesea, cititorii lui nici nu le mai recunoșteau. Numele pe care Derrida l-a dat acestei transformări este „deconstrucție”.

Deconstrucția urmărește să dezassembleze orice discurs care se propune ca o „construcție” 1. Dat fiind că filosofia are

1 Alegerea de către Derrida a termenului de „deconstrucție” a fost consecința dialogului său cu opera lui Martin Heidegger. Derrida evocă astfel această alegere: „Când am ales acest cuvânt sau când mi s-a impus, cred că era

Filosofie într-un timp al terorii de-a face cu idei, convingeri și valori construite într-o schemă conceptuală¹, ceea ce se deconstruiește este modul în care ele sunt articulate împreună într-o schemă dată. Spre deosebire de o metodă generală sau de o procedură analitică, deconstrucția este un tip de intervenție extrem de individualizat, menit să destabilizeze, prioritățile structurale ale fiecărei construcții particulare. Motivul pentru care Derrida caută să

destabilizeze, mai degrabă decât, să spunem, să consolideze, este acela că, pentru el, construcțiile filosofice par să depindă de opoziții aparent precise și de cupluri conceptuale ireductibile: spiritual și material, universal și particular, etern și temporal, masculin și feminin sunt doar câteva exemple. Aceste cupluri ridică două probleme: pe de-o parte, ca rezultat al rigidității lor extreme, ceea ce nu se acordă perfect cu relația lor contradictorie tinde să fie marginalizat sau chiar suprimat; pe de altă parte, aceste opoziții impun o ordine ierarhică.

De exemplu, în schema platoniciană adoptată mai târziu de gândirea creștină, adevărul și virtutea coincid cu partea spirituală, universală, eternă și masculină a opoziției, în detrimentul părții materiale, particulare, temporale și feminine.

În *De la grammatologie*, am vrut să traduc și să adaptez pentru propriile mele nevoi cuvântul heideggerian *Destruktion* sau *Abbau*. Ambele semnificau, în acel context, o operație asupra structurii sau arhitecturii tradiționale a conceptelor fundamentale ale ontologiei sau ale metafizicii occidentale. Dar, în franceză, *destruction* implica în mod prea evident o anihilare sau o reducere negativă, mult mai apropiată, probabil, de «demolarea» nietzscheeană decât de interpretarea heideggeriană sau de tipul de lectură pe care îl propuneam eu”. (Jacques Derrida, „A Letter to a Japanese Friend”, în *Derrida and Differance*, Northwestern University Press, 1988, p. 1).

1 Vezi Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, în

Inquiries into Truth and Representation, Clarendon Press, 1984. Posibilitatea ca noțiunea de schemă conceptuală a lui Davidson să fie legată de proiectul deconstrucției, așa cum este el definit de Nietzsche, Heidegger și Derrida, a fost avansată de Rorty. Vezi Richard Rorty, „The Contingency of Language”, în *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 [„Contingența limbajului”, în *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. rom. de

Corina-Sorana Ștefanov, Ed. AII, București, 1998].

Deconstruind terorismul

Deconstrucția începe prin a determina construcția conceptuală a unui câmp teoretic dat, fie că este religie, metafizică sau teorie politică și etică, câmp ce recurge, de obicei, la una sau mai multe cupluri ireductibile. În al doilea rând, ea scoate în evidență ierarhizarea acestor cupluri. În al treilea rând, răstoarnă sau

subminează ordonarea lor, demonstrând că termenii așezați la bază – material, particular, temporal și feminin, în acest exemplu – ar putea fi mutați, în mod justificat, la vârful ierarhiei – în locul spiritualului, universalului, eternului și masculinului. În timp ce inversiunea dezvăluie că distribuirea ierarhică reflectă anumite opțiuni strategice și ideologice, mai degrabă decât o descriere a caracteristicilor intrinsece ale cuplurilor, al patrulea și ultimul pas este producerea unui al treilea termen pentru fiecare cuplu de contrarii, care complică structura portantă originală, făcând-o de nerecunoscut. Dacă primii doi pași își asumă descrierea unei construcții conceptuale date, ultimii doi sunt mențiți să o deformeze, reformeze și, în cele din urmă, să o transforme. Pentru că opera deconstrucției este ajustată atât de exact la specificitatea obiectului său, lui Derrida îi place să se refere la ea ca la o „intervenție”.

Sub presiunea deconstrucției, construcțiile filosofice clasice capătă aspectul unor fațade baroce: nemaifiind lineare, ele arată acum contorsionate și deformate, complicate în interior prin scheme și șabloane care se întretaie și printr-un joc nelimitat al perspectivelor. În cele din urmă, această transformare le face de nerecunoscut, motivul lor original fiind lărgit până la limitele sale și, eventual, dincolo de ele. Pentru

Derrida, a face experiența limitelor filosofiei schimbă în mod pozitiv felul în care gândim. Recunoașterea limitelor protejează gândirea de dogmatism, ca și de autosuficiența excesivă și îi insuflă un tonic simț al unei îndoieli și incompletitudini sistematice. Socrate obișnuia să-și exaspereze concetățenii atenieni confruntându-i cu limitele propriei lor gândiri: pe

Filosofie într-un timp al terorii neașteptate, în cursul dialogurilor cu el, savanți, oratori, poeți, generali și chiar filosofi autoprocamați rămâneau paralizați de dileme, paradoxuri și aporii. Devotamentul unic față de filosofie al lui Socrate demonstrează cât de mult a prețuit confruntarea cu aceste limite – sentimentul provocării, riscul și surpriza pe care le transmit când ne întâlnim cu ele. Deconstrucția îl urmează pe Socrate în această umană și inumană tradiție de a testa limitele gândirii.

În dialogul nostru, Derrida a adus în discuție temele terorii, ca stare psihologică și metafizică, și pe cea a terorismului, ca o categorie politică. Tot într-o manieră socratică, a expus o serie de impasuri

conceptuale aparente care, la început, m-au dezorientat pur și simplu. În acest eseu, scopul meu este să clarific aspectele productive ale acestor impasuri conceptuale aparente, sau aporii, care dau măsura extremei originalități a gândirii lui Derrida. Acest dialog este un exemplu tipic pentru remarcabilul său stil de gândire: un amestec fascinant de erudiție și exuberanță, de rigoare conceptuală și geniu lingvistic, de profunzime existențială și sofisticare intelectuală, de temporalitate și eternitate.

Aș vrea să încep prin a structura modul în care Derrida abordează etica și politica, analizând un subiect care a fost constant întipărit în dialogul nostru, dar nu a ieșit niciodată la suprafață. Acesta este conceptul de iertare, crucial atât din punct de vedere teoretic, cât și practic pentru întrebările legate de crimele de război, genocid și terorism. Explorarea noțiunii de iertare la Derrida îi va oferi cititorului posibilitatea de a vedea un exemplu de deconstrucție „în acțiune”, clarificând o cale similară cu cea pe care a urmat-o Derrida când a comentat atacurile din 11 septembrie și terorismul global. După cum vom vedea, Derrida definește iertarea ca o sarcină imposibilă de a ierta ceea ce este de neiertat. De aceea, pentru el, iertarea nu poate fi cantonată în granițe legale sau morale, ci doar apreciată de câte ori și în orice condiții se produce.

Deconstruind terorismul

Concluzia lui Derrida asupra iertării îmi va da ocazia să explorez semnificația pe care o au, pentru deconstrucție, granițele și limitele, împreună cu relațiile de includere și excludere pe care le stabilesc. Voi clarifica apoi rolul limitelor, care este esențial pentru a înțelege felul în care Derrida interpretează „11 septembrie” ca pe un eveniment care nu se poate numi. Apoi voi examina interpretarea pe care Derrida o dă terorismului ca simptom al unei crize autoimune, ale cărei cauze le atribuie, în parte, moștenirii complexe a războiului rece, ca și uniunii nefericite dintre religie și rețeaua internațională globală.

Un moment remarcabil al dialogului este critica pe care

Derrida o aduce conceptului de toleranță, aspect asupra căruia se află într-un evident dezacord cu Habermas. Viziunea lui

Derrida asupra insuficiențelor toleranței îmi va permite să identific câteva dintre elementele-cheie ale relației lui Derrida cu Kant și cu filosofia iluministă. Așa cum voi arăta, Derrida i se opune lui Kant, sprijinindu-se pe ideea că toleranța este orice, numai o cerință morală

neutră nu. Totuși, tocmai la

Kant își găsește Derrida punctele de pornire care îi permit să respingă toleranța în favoarea ospitalității.

Voi încheia cu o discuție a viziunii lui Derrida asupra naturii violenței, un concept care este esențial pentru orice evaluare a terorismului. Discuția asupra violenței va deschide calea pentru cruciala problemă a secularizării în politica actuală. Derrida este convins că scenariul geopolitic de după

11 septembrie constă în două entități politice impregnate teologic: Statele Unite și dușmanul său declarat. Această situație dă naștere unor noi posibilități pentru cel mai secularizat interlocutor politic pe care Derrida îl vede disponibil: Europa.

Dincolo de programele alternative ale eurocentrismului și anti-eurocentrismului, pe care Derrida le declară epuizate și, totodată, de neuitat, el indică o a treia cale. Această cale nu implică Comunitatea Europeană așa cum este ea astăzi, ci

Filosofie într-un timp al terorii memoria unei promisiuni europene care nu a fost încă îndeplinită: democrație și emancipare pentru toți. Asta înseamnă, pentru Derrida, ca și pentru Liabermas, că Iluminismul nu a murit. Totuși, pentru a fi eficienți împotriva terorismului.

Derrida cere o actualizare permanentă a programului iluminist: pentru că e nevoie să lucrăm „asupra Luminilor acestui timp, acest timp al nostru – astăzi” 1.

Iertarea deconstruită

În fața traumelor sângeroase ale istoriei, de la trădările din timpul războaielor civile la măcelărirea teroristă a civililor, Derrida cheamă la o reflecție riguroasă asupra noțiunii de iertare. Rigoarea pe care o invocă se referă la examinarea acestui concept nu ca o entitate abstractă, ci la felul în care este folosit în contexte culturale și istorice concrete.

În toate scenele de căință, de mărturisire, de iertare sau de scuză care se înmulțesc pe scena geopolitică de la ultimul război încoace, și într-un mod accelerat în ultimii ani, vedem nu numai indivizi, ci și comunități întregi, corporații profesionale, reprezentanți ai ierarhiilor ecleziastice, suverani și șefi de stat care își cer „iertare”. Ei fac acest lucru într-un limbaj avraamic, care nu e (în cazul Japoniei sau al Coreei, de pildă) cel al religiei dominante în societățile lor, dar

care a devenit idiomul universal al dreptului, al politicii, al economiei sau al diplomației: deopotrivă agentul și simptomul acestei internaționalizări.²

1 Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*.

Indiana University Press, 1992, p. 79.

2 Jacques Derrida, „On Forgiveness”, în *Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, 2001, p. 28 [„Veacul și iertarea”, în *Credință și Cunoaștere, op. cit.*, p. 98].

Deconstruind terorismul

Fără prezența unui dumnezeu atotputernic de obârșie avraamică, cele două chestiuni esențiale ale iertării nu și-ar găsi răspuns: adică pentru ce e nevoie de iertare și cine cere iertare. În politeismul antic grecesc sau în animismul indienilor americani, pentru a numi doar două structuri diferite de credință religioasă, iertarea nu ocupă un loc proeminent.

De câte ori zeii greci erau mâniați de aroganța sau de greșelile oamenilor, se răzbunau fără milă pe indivizi, pe orașe întregi și chiar pe urmașii vinovatului. O profundă comuniune cu natura, mai degrabă decât amendarea comportamentului inadecvat, se află în centrul animismului indienilor americani, unde imaginea șamanului nu îi cere individului sau comunității acte de spovedanie sau căință.

Indiferent unde apare iertarea, ea aparține unei moșteniri religioase specifice, pe care Derrida o definește ca avraamică, „pentru a aduna laolaltă iudaismul, creștinismele și islamismele” ¹. Un fenomen remarcabil al scenei geopolitice de la sfârșitul secolului XX este acela că o serie de contexte geografice și culturale foarte îndepărtate de rădăcinile avraamice ale monoteismului occidental au absorbit-o în așa măsură încât profilul lor internațional s-a modelat în conformitate cu ea. Acesta este cazul Japoniei, care și-a cerut scuze, în mod public, față de Coreea de Sud pentru înrobirea sexuală a mii de femei în timpul celui de-al Doilea Război Mondial.

Primul pas deconstructiv al lui Derrida este să localizeze, în semnificația iertării, rădăcina avraamică ce leagă iertarea de posibilitatea de ispășire. Asta îl determină să expună mai multe cupluri de concepte opuse: finit și infinit, immanent și transcendent, temporar și etern, reparabil și ireparabil, expiabil și inexpiabil, posibil și imposibil. Detectarea acestor cupluri de contrarii este al doilea pas al lui Derrida.

Al treilea pas deconstructiv constă în a arăta că aceste cupluri au o organizare ierarhică. Pentru ca pedeapsa să se poată evalua, e

1 *Ibid.*, p. 28 [*Ibid.*, trad. rom., p. 98].

Filosofie într-un timp al terorii nevoie să fie finită, imanentă și delimitată temporal; corespunzător, iertarea este acordată cazurilor expiabile și reparabile. Doar în aceste condiții devine iertarea temeiul pentru salvare, reconciliere, izbăvire și reparare. Cel de-al patrulea și ultim pas este acela de a destabiliza funcționalitatea cuplurilor sugerând că axioma avraamică, conform căreia iertarea se aplică doar pentru ceea ce este reparabil, se bazează pe un paradox. Dacă iertarea iartă ceea ce poate fi ispășit, discutăm oare într-adevăr despre iertare? Dacă nu, putem ierta ceea ce e de neiertat?

Iertarea, în sensul avraamic, a influențat semnificativ discursul politic occidental, pe care Derrida îl renumește geopolitica iertării. În legătură cu asta, citează o declarație a lui Jacques Chirac, la vremea aceea prim-ministru al Franței, legată de crimele antisemite din timpul Republicii colaboraționiste de la Vichy: „În acea zi, Franța a comis ireparabilul”.

Mai mulți teoreticieni ai Holocaustului sunt de acord cu poziția exprimată de Chirac: dacă nu poate fi găsită o pedeapsă proporțională cu crima, crima rămâne, într-adevăr, de neiertat¹. Desigur, Holocaustul este exemplul reprezentativ. Derrida contrazice categoric simetria dintre pedeapsă și iertare, ca și organizarea conceptuală binară care stă la baza ei.

Dacă spun: „Te iert cu condiția ca, cerându-ți iertare, să te fi schimbat și să nu mai fi același”, oare iert? Ce iert? Și pe cine? Ce și cui? Ceva sau pe cineva? O primă ambiguitate sintactică, de altfel, care ar trebui deja să ne rețină îndelung, între întrebarea „*cine?*” și întrebarea „*ce?*”. Oare iertăm *ceva*, o crimă, o greșeală, o fărădelege, adică un act sau un moment care nu epuizează persoana incriminată și care, la

1 Ca un exemplu al aceste orientări printre teoreticienii Holocaustului.

Derrida îl menționează pe Vladimir Jankelevitch. Vezi cartea acestuia din urmă, *L'Imprescriptible: Pardonner? Dans Vhonneur et la dignite*, Editions du Seuil, 1986 [Să iertăm?, trad. rom. de Janina Ianoși, Biblioteca Apostrof.

Cluj, 1998].

Deconstruind terorismul

I

limită, nu se confundă cu vinovatul care rămâne așadar ireductibil la ea? Sau iertăm *cuiva*, în absolut, fără a mai marca atunci limita între fărădelege, momentul greșelii și, pe de altă parte, persoana pe care o socotim responsabilă sau vinovată?

Iar în acest din urmă caz (întrebarea „*cine?*”), cerem oare iertare victimei sau vreunui martor absolut, lui Dumnezeu, de pildă Dumnezeului care a prescris să iertăm celuilalt (om)

pentru a merita să fim iertați la rândul nostru?]

Ce facem cu iertarea? Derrida e de părere că ceea ce poate fi cu adevărat iertat este, de fapt, ceea ce e de neiertat, fie că vorbim despre actul vinovat sau despre însuși agentul vinovat. Iertarea, pentru el, iartă și reaua intenție (cine) și acțiunea rea (ce) pentru exact ceea ce sunt: rele. Iar acesta este un rău care, în măsura în care nu poate fi răscumpărat, se poate repeta în viitor. Răul, scrie Derrida, este capabil „să se repete, impardonabil, fără transformare, fără îmbunătățire, fără câință și făgăduință” 2.

Două feluri de iertare pot fi, așadar, distinse: primul este

„iertarea condiționată”, a cărei condiție este ca pedeapsa să fie calculabilă. Acest tip de iertare urmează adesea unui act de câință în care partea vinovată promite să nu se mai implice niciodată în ceea ce a făcut să fie nevoie de iertare. Al doilea tip de iertare este numită „necondiționată”, pentru că ea constă în a ierta ceea ce este de neiertat, fără condiții. Și totuși, poate exista cu adevărat iertare necondiționată? E

posibil să iertăm ceva ce nu poate fi iertat?

Căci dacă eu spun, așa cum cred, că iertarea e nebună, și că trebuie să rămână o nebunie a imposibilului, nu o fac desigur pentru a o exclude sau pentru a o descalifica. Poate că e chiar singurul lucru care survine, care surprinde, precum o

1 Derrida, „On Forgiveness”, *op. cit.*, p. 38 [„Veacul și Iertarea”, *op. cit.*, pp. 106-107].

2 *Ibid.*, p. 39 [*ibid.*, trad. rom. p. 107].

214 Filosofie într-un timp al terorii revoluție, cursul obișnuit al istoriei, al politicii și ai dreptului.

Căci aceasta înseamnă că rămâne eterogenă în raport cu ordinul politicului sau al juridicului așa cum le înțelegem în mod obișnuit. Nu vom putea niciodată, în acest sens obișnuit al cuvintelor, să întemeiem

o politică sau un drept al iertării.

Iertarea necondiționată aparține unui domeniu al incalculabilului, nemăsurabilului și poate chiar al imposibilului.

În principiu, este imposibil, sau cel puțin de neconceput, să ierți ceea ce e de neiertat. Sună, poate, ca un epitaf al întregii chestiuni a iertării: un concept care are sens doar contrazicându-se. Totuși, nu aceasta este concluzia lui Derrida. El admite că iertarea necondiționată este „absurdă”, dar subliniază și că

„Se întâmplă”, în sensul a ceva neașteptat, care se întâmplă ca o surpriză, destabilizând „cursul obișnuit al istoriei, politicii și legii”. Fără experiența iertării necondiționate nu ar exista niciun fel de iertare.

De câte ori se pun condiții pentru iertare, există o pedeapsă calculabilă, proporțională pentru cel sau pentru ceea ce este iertat. În acest sens, iertarea condiționată intră în convergență cu legea și politica, dar se vede redusă la o terapie a reconcilierii. Dacă, în schimb, iertarea ar rămâne diferită de reconciliere, așa cum crede Derrida că ar trebui să se întâmple, ajunge să devină necondiționată. Condiționat și necondiționat sunt două sensuri clar distincte ale iertării, dar ele sunt totuși corelate. Iertarea condiționată aparține ordinii legii și politicii, negocierilor pragmatice și datorilor calculabile.

Iertarea necondiționată, care este actul de a ierta ceea ce este de neiertat, nu se poate armoniza cu legea și politica, pentru că nu permite nicio negociere pragmatică sau niciun schimb egalitar.

Deconstruind terorismul

1 Derrida, „On Forgiveness”, *op. cit.*, p. 39 [„Veacul și Iertarea”, *op. cit.*, p. 107].

Dar secretul acestei experiențe rămâne. El trebuie să rămână intact, inaccesibil dreptului, politicii, chiar moralei:

absolut. Aș face însă din acest principiu transpolitic un principiu politic, o regulă sau o luare de poziție politică: trebuie și să respectăm, în politică, secretul, ceea ce depășește politicul sau ceea ce nu mai ține de juridic.

Știm prea bine că există o diferență între reconcilierea legală și iertarea autentică (și poate doar privată). Este foarte simplu să ne imaginăm cazul unei victime care l-a iertat deja pe criminalul de mâinile căruia a suferit, chiar dacă cere acuzarea lui legală. În același fel, este foarte plauzibil ca o victimă să nu ierte niciodată, chiar după

un proces de achitare sau amnistie. În concluzie, sensul iertării rămâne enigmatic:

nu o putem reduce la o definiție simplă sau univocă. Oscilația sa între condițional și necondiționat ne dă o idee atât despre portanta ei, cât și despre caracterul ei inefabil.

Indicând un teritoriu dincolo de istorie, de politică și lege.

Derrida îndeplinește două scopuri convergente: confruntă conceptul de iertare cu limitele impuse de descendența lui – monoteismul creștin, iudaic și islamic – și împinge iertarea dincolo de limitele ei, transformând-o din interior și complicând-o, în același timp, pentru a-i expune implicațiile multiple.

Limitele intervenției

A interveni la limitele unui concept înseamnă a-l redefini, precum și a redefini rețeaua de raporturi în care este înscris.

Geografia poate servi ca exemplu pentru a clarifica rolul jucat de limite și de granițe în definirea unui concept. În geografie, o entitate politică sau fizică, de felul unui deșert sau al unui

1 Derrida, „On Forgiveness”, *op. cit.*, p. 55 [„Veacul și Iertarea”, *op. cit.*, p. 121].

Filosofie într-un timp al terorii ocean, este delimitată prin trasarea unor granițe în jurul ei. O

graniță este linia unde se termină ceva și de la care începe altceva. Ca în geografie, sarcina filosofică de a clarifica semnificația conceptelor, categoriilor și valorilor, ca și a domeniilor teoretice cum sunt etica și politica, constă în delimitarea granițelor lor.

Reflecția lui Derrida asupra noțiunii de graniță, sau limită, se concentrează asupra faptului că o graniță are de-a face în aceeași măsură cu identificarea și cu excluderea.

Uneori, implicațiile acestei funcții duble sunt banale; alteori nu. Să luăm exemplul lui Montblanc, cel mai înalt munte din

1 Limitele sunt cu mult mai importante pentru filosofie decât pentru orice altă disciplină, de vreme ce trasarea limitelor conceptuale nu este doar ceea ce face filosofia, ci ceea ce tratează ea. Limitele filosofiei înseși au fost principala problemă filosofică încă de la greci. De-a lungul celor două mii cinci sute de ani ai istoriei sale, filosofia nu a încetat niciodată să-și examineze și să-și justifice limitele, trasându-le mereu și mereu în diferite feluri. Negocierea neîncetată legată de demarcarea domeniului lor de investigare i-a făcut pe unii

filosofi să-și imagineze că filosofia numește „ceva”. Pentru acești gânditori, filosofia nu e înțeleasă ca un domeniu, ci ca o metodă de analiză aplicabilă unor diferite lucruri, materiale și conceptuale. Acesta era modul în care René Descartes spera, în secolul al XVII-lea, să rezolve problema limitelor neclare ale filosofiei. El considera filosofia o tehnică profund „constructivă”, care permite edificiului cunoașterii să se ridice pe temelii solide. Asta nu l-a scutit de necesitatea de a trasa limite între temelii sigure și cele îndoielnice. Modul lui Descartes de a face asta a fost acela de a aplica „îndoiala metodică” tuturor opiniilor, invitându-ne apoi să le reținem doar pe cele incontestabile. Descartes era convins că îndoiala metodică de felul celei prezentate în *Meditations* ar putea face ca distincția să devină evidentă prin ea însăși, degrevându-ne astfel de sarcina trasării limitelor între convingerile contestabile și cele incontestabile: dacă gândesc, exist, deoarece, fie că sunt treaz, fie că sunt adormit și visez, sau intoxicat cu alcool și halucinez, tot continuu, într-un fel sau altul, să gândesc. După cum s-a tot dezbătut de la

Descartes încoace, acest argument e mult mai puțin definitiv decât pare.

În primul rând, el are un ciudat caracter provizoriu, căci eu nu pot fi sigur că exist decât atâta timp cât întrețin exact acest gând. În al doilea rând, producerea unei cunoașteri obiective de tipul celei autorizate numai de temelii de necontestat are atingere cu altceva: aptitudinea celui care cunoaște de a dovedi existența lui Dumnezeu.

Deconstruind terorismul

Europa, care este jumătate francez, jumătate italian. Linia de separație dintre Franța și Italia este rezultatul unei convenții banale, care nu doar că este recunoscută de toată lumea *drept* convenție, dar consecințele sale sunt inofensive: nimănui nu-i pasă ce pietre și ce fire de iarbă trebuie incluse sau excluse din fiecare țară. În schimb, alteori, convențiile nu sunt la fel de anodine și scot în evidență suferința pe care o pot produce includerile și excluderile. Zidul Berlinului este un exemplu în care excluderea nu s-a aplicat la pietre și fire de iarbă, ci la oameni care au fost dintr-odată separați de familii și prieteni.

Argumentul lui Derrida este că filosofia tradițională tinde să scape din vedere dubla funcție a granițelor, minimalizând importanța contingenței lor. În demersul său de a urmări adevărul absolut și cunoașterea infailibilă, tradiția filosofică occidentală neagă

instabilitatea potențială conținută de orice graniță contingență. Suprimarea contingenței granițelor și a ambiguității structurale caracteristice funcției lor duble are o importantă semnificație politică.

Pentru membrii familiilor separate de Zidul Berlinului, a crede în contingența granițelor nu a fost o problemă lipsită de importanță; căci afirmarea acestei contingențe a fost probabil singura modalitate de a supraviețui unei separări absurde și nedrepte. În schimb, gândiți-vă la un înalt oficial al fostei

Republicii Democrate Germane care era ferm convins, în timp ce se ridica Zidul Berlinului, în august 1961, că acesta materializa, pur și simplu, Cortina de Fier, adică ideea unei separări esențiale și deloc contingente între dreptate și nedreptate, între viitor și trecut, între progres și decadență. Subscriind fie la interpretarea convențională, fie la cea esențialistă a Zidului

Berlinului ar fi însemnat implicit să aderi la relațiile de includere sau excludere care depindeau de el. Aderarea la filosofie, așa cum ne este ea prezentată de către o anumită tradiție, ne determină să aderăm și la premisele normative care stau în spatele organizării sale conceptuale: categorii, distincții.

Filosofie într-un timp al terorii opoziții și demarcarea unor domenii ca etica și politica. În opinia lui Derrida, este imperios necesar, din punct de vedere etic și politic, să înțelegem la ce aderăm și pentru ce devenim responsabili.

Totuși, asumarea responsabilității filosofice nu se limitează la a descoperi semnificația politică a ceea ce include sau exclude o graniță, ci se extinde și la a pune sub semnul întrebării modul în care înțelegem identitatea a ceea ce este delimitat de aceasta. Exemplul Zidului Berlinului este din nou folositor. Din punctul de vedere al oficialului est-german.

Zidul delimita simbolic esența promisiunii de egalitate și emancipare a comunismului. Modul în care Zidul stabilea ce era în interiorul lui – comunismul – trecea prin excluderea a ceea ce era poziționat dincolo de el – capitalismul. Astfel, s-a creat un raport de excludere reciprocă între două lumi înțelese ca întreguri independente.

Această concepție asupra identității presupune că ea este omogenă în interior, lucru pe care Derrida îl consideră a fi greșeala metafizicii tradiționale. De o parte a Zidului se aflau corupția,

nedreptatea și civilizația burgheză; de cealaltă parte, utopia comunistă emancipată. În acest peisaj, o parte este perfect imună la cealaltă¹. În schimb, obiectează Derrida, urmele a ceea ce un întreg exclude în mod explicit sunt întotdeauna conținute tacit în el. Argumentând în spiritul lui

Derrida, acest punct de vedere poate fi ilustrat insistând asupra prezenței membrilor unor familii separate, care trăiesc de o parte și de cealaltă a Zidului, pentru că ei constituiau o manifestare a acelor urme. Care era locul lor? Ce fel de legături de rudenie ar fi justificat o politică de reunificare a familiei? Marile monumente ale Imperiului Prusac și grila urbană a majorității orașelor est-germane ridică întrebări similare:

Deconstruind terorismul

¹ Exemplul meu nu este menit să excludă faptul că ar fi existat aceeași prejudecată de partea occidentalilor obtuși, convinși că Zidul era granița dintre bine și rău, dreptate și nedreptate.

nu scot ele la iveală sedimentarea unei structuri sociale burgheze? Nu afectează ele tacit modul în care chiar și comuniștii

„Ortodocși” se raportează unul la celălalt, atât în situațiile private, cât și în cele publice?

Pentru Derrida, reflecția critică asupra naturii limitelor și granițelor transformă profund înrădăcinatul nostru mod de a gândi identitatea ca întreg omogen și închis în sine. Așa cum arată exemplul Zidului Berlinului, o identitate dată nu poate fi absolut omogenă, deoarece ea include urme ale ceea ce ea exclude în mod explicit. Deconstrucția caută tocmai aceste urme și se folosește de ele pentru a pune în evidență ceea ce nu se înscrie în ansamblul dominant de includeri și excluderi.

Intervențiile deconstructive dezintegrează întregurile închise în ele însele, punându-le față în față cu diferențierea lor internă.

De ce „îl” numim 11 septembrie?

Urmele asupra cărora insistă deconstrucția sunt diseminate întâi și mai ales în limbaj. Când interpretează atacul terorist din 11 septembrie, Derrida pleacă de la o reflecție asupra semnificației denumirii unei asemenea întâmplări printr-odată. Ce înseamnă să numești un eveniment printr-odată, întreabă el, când locul și sensul evenimentului rămân dincolo de cuvinte? Data, 11 septembrie, este repetată fără încetare, ca și când unicitatea sa ar fi atât de absolută

încât nu ar putea fi echivalată prin nicio generalizare. Pentru el.

11 septembrie sună ca o intuiție fără concept, ca o specie fără gen.

După Derrida, pronunțând 11 septembrie, noi nu folosim limbajul cu funcția sa referențială evidentă, ci mai degrabă îl forțăm să numească ceva care nu poate fi numit, fiindcă se întâmplă dincolo de limbaj: teroarea și trauma.

Filosofie într-un timp al terorii

Trauma, după Freud, este efectul unei experiențe a cărei intensități nu își găsește egalul în mecanismul obișnuit de reacție al subiectului¹. O experiență traumatică aduce după sine teroarea, pentru că indică un pericol care este deopotrivă imprezvizibil și în afara oricărui control din partea subiectului.

Repetiția este o reacție comună la traumă: repetând un fragment oarecare al situației traumatice, victima încearcă să o domine retrospectiv. Derrida sugerează că și noi repetăm

11 septembrie în același mod, fără a ne întreba vreo clipă ce desemnează acesta.

Totuși, nu ne-o repetăm numai nouă înșine, ca și cum ar fi o mantră de calmare sau o incantație rituală, ci suntem incitați permanent să o repetăm și cu ajutorul „unei formidabile mașini tehnosocio-politice”, aceeași mașină responsabilă de botezarea inițială a atacurilor teroriste cu numele de „11

septembrie”. Această incitare are drept scop consolidarea impresiei că un eveniment major a avut loc. Referindu-ne la un eveniment printr-odată, îi conferim automat o dimensiune istorică: îl monumentalizăm. Desemnarea prin „11 septembrie” a atacurilor teroriste asupra World Trade Center și a

Pentagonului atenuează sentimentul responsabilității pentru nereușita prevenirii lor, ca și sentimentul de vulnerabilitate pe care o astfel de nereușită îl provoacă în mod inevitabil.

Derrida a dezvoltat acest argument supunând cei doi termeni pe care i-am folosit în prima mea întrebare, „eveniment” și „impresie”, unei intervenții deconstructive. Niciunul dintre acești doi termeni, m-a prevenit el, nu este de la sine înțeles.

Pentru Heidegger, noțiunea de „eveniment” trimite la ceva care se oferă experienței, dar care îi rezistă totuși

1 Vezi Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Norton,

1961

[*Dincolo de principiul plăcerii*, trad. rom. de George Purdea și Vasile Dem.

Zamfirescu, Editura Trei, București, 1996].

Deconstruind terorismul i înțelegerii complete și apropierii¹. Un eveniment ne confruntă cu o situație în care suntem incapabili să apropiem în întregime ceea ce se întâmplă. Imprevizibilitatea totală este una dintre caracteristicile evenimentului, pentru că ceea ce nu poate fi prevăzut nu poate fi nici explicat în întregime.

Aceasta face ca evenimentul să rămână nereproductibil, singular și întrucâtva independent. Moartea, iertarea și poezia sunt, toate, evenimente în acest sens tare al cuvântului: se întâmplă pe neașteptate.

A fost 11 septembrie cu adevărat imprevizibil? Nu pentru

Der-rida. La urma-urmei, mi-a amintit el, World Trade Center mai fusese obiectul unui atac, în 1993. În plus, tipul de atac pe care teroriștii l-au lansat în 2001 fusese deja prefigurat în detaliu de cultura tehnicinematică a zilelor noastre. De ceva vreme deja, filme și jocuri video au anticipat eviscerarea

(*evenirement*) și prăbușirea (*effondrement*) celor două turnuri imense din centrul Manhattan-ului. În plus, a adăugat

Derrida, nu numai că au vizualizat literalmente atacurile, dar

1 De-a lungul întregii sale cariere, Heidegger nu a încetat să se ocupe de noțiunea de eveniment (*Ereignis*) și s-o reelaboreze. Ea apare întâi în legătură cu moartea, ca eveniment care să nu se lasă apropiat de către noi. Vezi

Martin Heidegger, *Being and Time*, SUNNY Press, 1996, partea a II-a, secțiunea 1, § 50 – 52 [*Ființă și timp*, trad. rom. de Gabriel Liiceanu și Cătălin

Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003]. Mai târziu, Heidegger a făcut distincția între eveniment și produs (*Erzeugnis*; vezi Martin Heidegger, introducere la „*What is Metaphysics?*” în *Pathmarks*, Cambridge University

Press, 1998 [*Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. și note introd. Thomas

Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988]) și a folosit noțiunea de eveniment care a luat naștere din această distincție pentru a descrie modul în care evenimentele istorice

autentice implică o schimbare în mentalitatea și în felul în care înțelegem lumea, astfel încât nu pot fi considerate simple întâmplări; vezi Martin Heidegger, *Identity and Difference*.

Harper & Row, 1974. Noțiunea de eveniment ocupă prim-planul în opera lui

Heidegger pe parcursul ultimelor două decenii ale vieții sale, când este asociată cu esența poeziei, limbajului și chiar a gândirii. Vezi Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy: From Enowing*, Indiana University Press.

1999.

Îi

Filosofie într-un timp al terorii au și invocat sentimentele pe care aceste două obiecte evident falice le-au stârnit în imaginația colectivă: dragoste și ură, admirație și invidie, sublim și rușine.

Din toate aceste motive, 11 septembrie nu se potrivește cu descrierea unui eveniment și, poate, dacă ne luăm, după numărul victimelor sau după dimensiunile distrugerii, nu pare să fie nici măcar unul major. Dar toate acestea s-ar putea să urmeze. Și totuși, Derrida a admis că impresia unui eveniment major rămâne. O examinare mai amănunțită a conceptului de impresie explică această contradicție aparentă. În vocabularul tradiției filosofice occidentale, noțiunea de impresie poartă ilustra semnătură a lui David Hume, empiristul din secolul al XVIII-lea, care a așezat-o în centrul gândirii sale. El credea că materialele brute ale gândirii sunt într-adevăr impresiile, înțelese ca amprente lăsate de lumea exterioară asupra sistemului nostru nervos². Dacă sunt în apropierea unei flăcări, de exemplu, se pare că primesc o serie de impresii intense:

culoarea flăcării, temperatura ei, forma și mișcarea ei. Potrivit lui Hume, doar după ce am adunat toate aceste impresii ne putem forma, din ele, ideea de flacără.

Pentru Derrida, impresiile pe care 11 septembrie le-a lăsat asupra audienței globale, ca și asupra victimelor și martorilor, se înscriu în două categorii: indignarea cu privire la crime și tam-tamul mijloacelor de comunicare în masă, care au declarat atacurile, în mod obsesiv, un „eveniment major”.

Prima serie de impresii, mi-a spus, ne-a izbit la fel ca forma și temperatura unei flăcări: repulsia față de violența oarbă a atacurilor a fost însoțită de compasiunea umană și de infinita

1 Fără îndoială, totul depinde de criteriul de evaluare. Atentatul împotriva World Trade Center din New York se înscrie cu siguranță printre cele mai mari atacuri împotriva unei arii urbane majore, pe timp de pace.

2 Vezi David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

Hackett, 1997, secțiunile 2 și 3 (*Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad.

rom. de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță, Editura Știm.

țifică și Enciclopedică, București, 1987].

Deconstruind terorismul tristețe în fața pierderii și suferinței. Din cauza impactului lor direct asupra audienței globale, acestea trebuie considerate impresii autentice, în sensul lui Hume. În schimb, al doilea set cuprinde reacțiile noastre la modul în care mass-media au construit 11 septembrie ca un eveniment major. Chiar dacă le numim impresii în sensul generic, din punctul de vedere al lui Hume ele nu ar fi impresii veritabile, deoarece nu au un caracter imediat.

Urmând raționamentul lui Hume cu privire la modul în care se formează ideile din impresii, Derrida a distins două seturi diferite de idei derivând din cele două seturi de impresii.

Primul set de impresii s-a cristalizat în ideea că 11 septembrie este un eveniment absolut unic în toate privințele: inclasificabil, imprevizibil și, în cele din urmă, incomprehensibil.

Această idee coincide cu noțiunea profundă de eveniment propusă de Heidegger: o întâmplare care se împotrivește apropierii și înțelegerii, care le rezistă acestora. După Derrida, ceea ce face din 11 septembrie un eveniment de acest fel este faptul că, în cele din urmă, se împotrivește virtualizării și reproducerii media. În schimb, mulțimea de impresii contrafăcute impuse de mass-media audienței globale a coagulat ideea că 11 septembrie este un eveniment mondial de importanță majoră. Deoarece ele sunt informații organizate strategic, noi le luăm, în mod eronat, drept impresii, când, de fapt, ele sunt acte de propagandă. Noi, audiența globală, avem tendința să aruncăm impresiile reale și imediate în aceeași categorie cu impresiile construite de mass-media. Chiar dacă

Derrida admite că este imposibil să le ținem strict separate în experiență, crede că este de datoria noastră morală să le păstrăm

separate cel puțin în concept.

Recitind „11 septembrie” ca pe o litanie, ne repetăm nouă înșine ceea ce trebuie să rămână nespus: durerea necondiționată pentru pierderea de vieți umane și vulnerabilitatea sistemului care trebuia să ne protejeze. Acest sistem este întrupat

Filosofie într-un timp al terorii

Deconstruind terorismul într-o imagine paternală: Statele Unite ale Americii, care sunt în același timp locul atacurilor, dar și depozitarul ordinii mondiale. Statele Unite, în poziția lor de cea mai mare putere tehnostiințifică, capitalistă și militară, simbolizează ordinea mondială, legitimarea dreptului și diplomației internaționale, și puterea mass-media. Ordinea mondială, spunea Derrida, se bazează pe soliditatea, responsabilitatea și credibilitatea puterii americane. A dezvălui fragilitatea superputerii înseamnă a dezvălui fragilitatea ordinii mondiale.

Traumă și autoimunitate

În interpretarea lui Derrida, 11 septembrie este simptomul unei crize autoimunitare care a apărut în interiorul sistemului ce ar fi trebuit să o prevadă. Afecțiunile autoimunitare constau în sinuciderea spontană tocmai a acelui mecanism de apărare care este menit să protejeze organismul de agresiunile externe. Acesta este un mecanism prin care, așa cum observă Derrida, un organism viu „încearcă să se distrugă «pe sine», propriile sale protecții, să se imunizeze *împotriva* «propriei» sale imunități”.

Derrida numără trei „timpuri” ai crizei autoimunitare al cărei simptom este 11 septembrie. Primul timp este războiul rece, un război care s-a purtat mai mult „la nivelul capului”.

decât pe pământ sau în aer. Dacă privim 11 septembrie în succesiunea sa față de războiul rece, e ușor să observăm că pirații aeriени care s-au întors împotriva Statelor Unite au fost antrenați de Statele Unite în timpul invaziei sovietice în Afghanistan. Armele și serviciile secrete americane au sprijinit decisiv luptătorii islamici afgani, de la începutul anilor

’80, iar, dintre aceștia, unii au devenit elita politică talibană care a condus Afghanistanul pornind de la ceea ce a fost, poate, cea mai extremă interpretare a legii Coranului. E posibil, spunea Derrida, ca 11 septembrie să fie interpretat ca finalul imploziv al războiului rece, distrus de propriile contorsiuni și contradicții.

Al doilea timp al crizei autoimunitare este ceea ce Derrida desemnează, atât istoric, cât și psihologic, drept „mai rău decât războiul rece”. În vreme ce războiul rece se caracteriza prin posibilitatea unui echilibru între două superputeri, un echilibru cu terorismul nu poate fi conceput, deoarece amenințarea nu vine de la un stat, ci de la forțe și autorități incalculabile. Răspândirea arsenalului nuclear și relativa accesibilitate a armelor bacteriologice și chimice este realitatea cu care vine în contact terorismul. Declarația lui George W. Bush conform căreia toate națiunile pe care le acuză că oferă adăpost terorismului constituie o „axă a răului” este expresia refuzului Statelor

Unite de a recunoaște caracterul vag al forțelor terorii.

Din punct de vedere psihologic, ceea ce este „mai rău decât războiul rece”, aduce în prim-plan temporalitatea traumei, care este orientată spre viitor. Orice experiență traumatică lezează și viitorul în aceeași măsură ca prezentul. Făcând un joc de cuvinte pornind de la termenul franțuzesc pentru viitor, *avenir*, Derrida susține că, de vreme ce amenințarea bântuie viitorul, într-un sens, ea rămâne o amenințare ce va să vină (*a venir*). Faptul că indică temporalitatea traumei este o urmare directă a discuției despre semnificația alegerii numelui de „11 septembrie” pentru atacuri. La fel ca 4 Iulie, recunoscută ca Ziua Independenței în Statele Unite, sau 1 Mai, recunoscută ca Ziua Muncii în Europa și în majoritatea țărilor lumii, 11 septembrie e menit să monumentalizeze atacurile. Și cum această monumentalizare servește atât mediei occidentale, cât și teroriștilor, ea intensifică reacția autoimunitară.

Această a doua fază a autoimunității scoate în relief o altă caracteristică importantă. Monumentalizând atacurile teroriste, data de 11 septembrie le declară și sfârșite. Astfel, ea neagă tocmai caracterul viitor al amenințării, posibilitatea ca

I

Filosofie într-un timp al terorii ceea ce e mai rău să aibă încă să vină. Pentru Derrida, cantitatea imensă de materiale mass-media a acționat în sincronie cu numirea atacurilor ca „11 septembrie”. În timp ce tragedia era încă în desfășurare, spunea el, faptul că a fost numită 11 septembrie a creat iluzia că se terminase deja.

Al treilea și ultimul timp al crizei autoimunitare este ceea ce Derrida numește „cercul vicios al reprimării”. Dintre cele trei, este cel

mai fragrant suicidal, pentru că descrie modul în care, declarând război terorismului, coaliția occidentală dă naștere unui război împotriva ei înseși.

Una dintre funcțiile conceptului de autoimunitate este aceea de a acționa ca un al treilea termen în opoziția clasică prieten-dușman. După cum am văzut, identificarea unui al treilea termen este un pas caracteristic al deconstrucției, un pas menit să deturneze tendința metafizică tradițională de a opera cu cupluri conceptuale ireductibile. Deși discuția explicită despre autoimunitate se limitează la acești trei timpi, ea continuă implicit, de îndată ce Derrida începe să pună sub semnul întrebării distincția dintre război și terorisme.

Războaiele au fost întotdeauna contaminate de terorism prin intimidarea civililor. Totuși, chiar și la nivel teoretic, distincția între cele două este imposibil de trasat. Să presupunem, spunea el referindu-se la care Schmitt, intelectual german care s-a ocupat de domeniul dreptului¹, că un război nu poate fi declarat decât între două state, în timp ce terorismul este un conflict între alte forțe decât cele ale statului suveran. Istoria politică a termenului „terorism” ar contrazice ușor această definiție, căci teroarea a fost întotdeauna aplicată de către statele suverane asupra propriei populații sau a

¹ Și Derrida, și Habermas îl menționează în dialogurile noastre pe

Schmitt, care este o figură controversată, din cauza afilierii sale la al Treilea

Reich. Intru în amănunte legate de interpretarea pe care i-o dă Habermas lui

Schmitt în eseul meu asupra lui Habermas, „Reconstruind terorismul”, mai ales în secțiunea intitulată „De la dreptul internațional clasic la o nouă ordine cosmopolită”.

Deconstruind terorismul altora, atât în vreme de pace, cât și în vreme de război. Uzul curent al termenului „terorism” derivă din faza târzie a

Revoluției Franceze, în timpul căreia ceea ce a fost numit

„Teroarea” a implicat, sub conducerea lui Robespierre, epurări și execuții masive ale civililor. Robespierre a aplicat teroarea în numele unui stat suveran; și dat fiind că obiectivul său declarat era să scape Franța de toți dușmanii ei interni, această ipostază timpurie a terorismului pare să indice exact elementul autoimunitar teoretizat de

Derrida. Asta nu înseamnă că teroriștii nu se justifică prin prezentarea atacurilor lor ca replici la acte anterioare de terorism organizate împotriva lor de un stat. „Toți teroriștii lumii, spune Derrida, pretind că replică, pentru a se apăra, la un terorism de stat anterior care, nespunându-și numele, se acoperă cu tot felul de justificări mai mult sau mai puțin credibile”. Pentru a complica și mai mult problema, teroriștii pot să fie luptători eliberatori într-un context și simpli criminali în același context, dar într-un moment diferit. Un exemplu îl constituie gherilele islamice care au luptat împotriva invaziei sovietice în anii '80 și au devenit apoi noii lideri politici. Un altul este recenta istorie a Algeriei, țara natală a lui Derrida și țara unde el și-a trăit primii 19 ani de viață.

Nimeni nu poate nega că a existat terorism de stat în represiunea franceză din Algeria, între 1954 și 1962. Apoi terorismul practicat de către rebeliunea algeriană a fost multă vreme considerat drept un fenomen domestic, atâta vreme cât se presupunea că Algeria făcea parte integrantă din teritoriul național francez, tot așa cum terorismul francez de atunci (exercitat de stat) se înfățișa ca o operațiune de poliție și de securitate internă. Abia câteva decenii mai târziu, în anii 1990, Parlamentul francez a conferit retrospectiv statutul de „război” (decă de înfruntare *internațională*) acestui conflict, cu scopul de a putea asigura pensii „foștilor combatanți” care le reclamau.

Filosofie într-un timp al terorii în opinia lui Derrida, este imposibil să trasezi vreo distincție cu privire la terorism – între război și terorism, între terorismul de stat și cel care nu ține de stat, între terorism și mișcările de eliberare națională, terorism național și internațional. Dacă este atât de dificil să îi atașezi într-o manieră semnificativă vreun predicat, înseamnă că terorismul *este*, în mod ireductibil, inefabil și indescriptibil. Este greu de acceptat acest adevăr, dar este și mai periculos să-l respingi.

Politic vorbind, cu cât un concept este mai alunecos, cu atât e mai ușor să fie însușit la modul oportunist. Derrida declară fără ezitări că cea mai puternică și distructivă apropiere a terorismului este tocmai folosirea lui ca un concept de la sine înțeles, de către toate părțile implicate. Acestea includ ceea ce numește el „media tehnoeconomică”, Departamentul de Stat al SUA și guvernele naționale, ca și instituțiile internaționale relevante. Evident, nimeni nu

vrea să facă rău

— Dar asta nu anulează responsabilitatea, ceea ce înseamnă că este o nevoie urgentă ca toți interlocutorii politici, economici și militari de pe scena mondială de după 11 septembrie să folosească limbajul cu foarte mare precauție.

Derrida a fost extrem de grav și în legătură cu dificultatea de a depăși dinamica perversă a autoimunității. Niciuna dintre părțile implicate în lupta împotriva terorismului nu-și poate permite să nu vorbească despre el, dar cu cât vorbesc mai mult, cu atât mai mult sprijină cauza teroristă conferindu-i statut, vizibilitate și sentimentul unui scop. În felul acesta, și sistemul politic, și cel informațional, care ar trebui să protejeze civilii de amenințarea terorismului global, devin din ce în ce mai lipsite de forță în fața pericolului¹.

Îi

1 Acest argument îl apropie pe Derrida de Habermas, care nu discută terorismul în relație cu procesele autoimunitare, dar vorbește despre riscul sistematic al unor reacții exagerate și al delegitimării la care democrațiile liberale sunt expuse în lupta lor împotriva terorismului.

Deconstruind terorismul

Un alt aspect devastator al crizei autoimunitare declanșate de 11 septembrie este reamintit constant de caracterul

„Viitor” al amenințării teroriste. Potrivit interpretării terorii ca esență a traumei, pe care am menționat-o deja, victimele unei experiențe traumatice au nevoie să-și reprezinte neîncetat trauma pentru ele însele, pentru a se asigura că i-au ținut piept. Această tendință *autodistructivă* devine o armă *distructivă* în mâinile mass-media și ale liderilor politici. Imaginați-vă, spunea Derrida, că am spune publicului american și lumii întregi că ceea ce s-a întâmplat este, fără îndoială, o crimă îngrozitoare, dar că s-a terminat. Fiecare și-ar începe atunci propria perioadă de doliu, pasul preliminar înainte de a întoarce pagina. Toate părțile responsabile trebuie să contribuie la această întoarcere a paginii, fără să pună piedici.

Aceasta e o responsabilitate presantă, care, dacă este eludată, transformă inamicii terorismului în aliații săi.

Pe viitor, va fi nevoie ca liderii politici și mass-media să acționeze și mai responsabil, și asta în lumina a ceea ce

Derrida se teme că e viitorul terorismului: atacurile virtuale.

În interpretarea sa, „tehnostiința” a transformat relația dintre teroare, terorism și teritoriu, trei termeni care au aceeași rădăcină – cuvântul latin *terra*. Este ceea ce îl face pe Derrida să exclame:

„11 septembrie” relevă încă de teatrul arhaic al violenței destinate să șocheze imaginația. (...) într-o zi se va spune: „11 septembrie” erau vremurile („bune”) de odinioară, ale ultimului război. Era încă de ordinul giganticului:

vizibil și enorm!

Previziunea întunecată a lui Derrida este că virtualizarea terorismului va șterge și ultimele rămășițe ale distincției dintre terorism și război și dintre război și pace. Există și scenarii mai grave, spunea el, decât două avioane comerciale care se izbesc de zgârie-nori și produc prăbușirea lor. Cel puțin.

Filosofie într-un timp al terorii atacurile din 11 septembrie au avut ca țintă obiective precise, într-un moment determinat. Știm exact când au început și când s-au terminat. În schimb.

Nanotehnologiile de tot felul sunt atât de puternice și de invizibile, de greu de urmărit, se insinuează peste tot. Ele rivalizează în micrologic cu microbii și cu bacteriile. Dar înconștientul nostru e deja sensibil la asta, el o știe deja și tocmai asta provoacă teamă.

Responsabilități religioase

Derrida și-a început reflecția asupra mecanismului autoimunizării în timpul iernii lui 1994, cu vreo opt ani înainte de catastrofa de la 11 septembrie. Interesul lui pentru acest mecanism s-a născut dintr-o analiză a conceptului de religie, care, în dialogul nostru, structurează și concepția sa asupra fundamentalismului religios și a rolului său în terorismul global.

Inspirându-se din opera lingvistului francez Emile Benveniste, care a descoperit că nu există „niciun termen indo-european «comun» pentru ceea ce numim «religie» „1, Derrida afirmă că nu a existat niciodată și nici nu ar trebui să existe întotdeauna „ceva, un lucru *unul și identificabil*, identic cu sine, pe care, religioși sau nereligioși, cu toții am conveni să-l numim «religie» „2.

Religia, în opinia lui Derrida, este o creație romană antică însușită ulterior de creștinism. Analiza pe care o face acesteia

1 Vezi Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, University of Miami Press, 1973 [Vocabularul instituțiilor indo-europene, trad.

rom. de Dan Slușanschi, Paideia, București, 1999].

2 Jacques Derrida, „Faith and Knowledge. The Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone”, în *Acts of Religion*, Routledge, 2002, pp. 72 – 73

[*Credință și Cunoaștere, op. cit., p. 52*].

Deconstruind terorismul rădăcini latine a religiei pleacă de la etimologia termenului, care a fost, încă din antichitate, subiectul unor dezbateri. În secolul I î.Hr., Cicero a arătat că *religio* vine de la *relegere*, o formă ușor modificată a verbului latin *legere*, care înseamnă a culege sau a aduna. În secolul II d.Hr., Tertulian, scriitor roman din Africa de Nord, convertit la creștinism, a sugerat, în schimb, că termenul de „religie” îl are drept rădăcină pe *religare*, care înseamnă a lega și care, pentru el, semnifica obligația, datoria care îl leagă pe om de Dumnezeu.

În lumina acestei duble etimologii, Derrida insistă asupra faptului că două elemente distincte, dar inseparabile sunt inerente experienței religioase occidentale: sacralitatea și îndatorarea¹. În cele din urmă, odată cu expansiunea creștinismului, religia a devenit din ce în ce mai concentrată asupra îndatorării și obligației și s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de sensul unei sacralități deasupra și dincolo de orice schimb. După părerea lui Derrida, această re poziționare înserează aspecte și probleme juridice în religie, legând-o de sfera legii.

Continuând cu genealogia lui *religio*, Derrida vede un alt aspect remarcabil în faptul că acest cuvânt conține prefixul

„Re”, semn distinctiv al repetiției și autoreferinței, „o rezistență sau (...) o reacție la disjunție. La alteritatea absolută”².

Derrida vede în prezența prefixului „re” din *re-legere* și *religare* o dovadă etimologică pentru teza sa conform căreia religia, în definiția sa avraamică, nu oferă posibilitatea unei deschideri autentice către celălalt.

¹ Pentru Derrida, supraviețuirea conexiunii dintre aceste două elemente ale experienței religioase este vizibilă în ritualul catolic de purtare a statuilor și păpușilor în procesiuni, de obicei pentru a preamări un sfânt. Se întreabă:

„Oare nu este falicul – spre deosebire de penis și o dată detașat de corpul propriu – această marionetă înălțată, exhibită, fetișizată și plimbată în procesiuni?” (*Ibid.*, p. 83 [trad. rom. pp. 67 – 68]). În acest

fel, dimensiunea păgână a religiei, propusă de Cicero când studiază etimologic acest cuvânt, poate fi asimilată interpretării pe care i-o dă Tertulian, aceea de îndatorare.

2 Ibid., p. 74 [trad. rom. p. 54].

Filosofie într-un timp al terorii

După Derrida, deconstrucția limitelor latine și creștine ale termenului de „religie”, considerat în mod eronat a fi unul descriptiv și neutru, poate deschide calea spre o nouă sensibilitate, mai autentic „religioasă”. Asta vrea să spună când scrie că „un creștin – dar și un evreu sau un musulman – ar fi cineva care ar cultiva îndoiala cu privire la această limită, cu privire la *existența* acestei limite sau la *reductibilitatea* ei la orice altă limită, la figura curentă a limitei” 1. Doar prin deconstruirea religiei, așa cum este ea înțeleasă astăzi, vom putea să ne deschidem cu adevărat către celălalt și să rupem cercul obligației și plății. Această deschidere singulară spre celălalt este foarte apropiată de noțiunea de iertare necondiționată, de actul de a ierta ceea ce este de neiertat. „Venirea celui alt nu se poate ivi ca eveniment singular decât acolo unde nicio anticipație nu vede venind, acolo unde celălalt și moartea

— Și răul radical – pot surprinde în orice clipă”. 2

Fără îndoială, există o nuanță mesianică în această arzătoare dorință a întâlnirii, pe care o are Derrida. Totuși, așa cum ne atrage el însuși atenția, este important să nu fie vorba aici de niciun mesia, de niciun ultim cuvânt al unui mesia care să poată fi repetat, luat ca promisiune sau interpretat ca o obligație. Ca și iertarea necondiționată, această „mesianicitate fără mesianism” 3 presupune asumarea unor riscuri, pentru că celălalt poate fi și cel mai bun, dar și cel mai rău – putem fi primiți cu căldură de către celălalt sau putem fi uciși de el. Totuși, după Derrida, fără a înțelege ce înseamnă să îl aștepti pe celălalt în acest mod, nu putem nici măcar începe o dezbatere etică și politică.

1 Ibid., p. 53 [trad. rom. p. 22].

2 Derrida, „Faith and Knowledge”, op. cit., p. 56 [Credință și Cunoaștere, op. cit., p. 27].

3 Această expresie apare în mai multe locuri, inclusiv în dialogul nostru.

Pentru o tratare completă, vezi *Specters of Marx: The State of the Debt, the*

Work of Mourning, and the New International, Routledge, 1994
[Spectrele lui

Marx: starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională,
trad. rom. de

Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, Polirom, Iași, 1999].

Deconstruind terorismul

Această dimensiune mesianică nu depinde de niciun mesianism, ea nu urmează nicio revelație determinată, nu aparține la propriu nici unei religii avraamice (...) o irezistibilă dorință de justiție însoțește această așteptare. (...)

Doar această justiție, pe care o deosebesc de drept, ne îngăduie să nădăjduim, dincolo de „mesianisme”, într-o cultură universalizabilă a singularităților, o cultură în care posibilitatea abstractă a imposibilei traduceri să se poată totuși vesti.

Ea se înscrie de la început în făgăduința, în actul de credință sau în chemarea la credință care sălășluiesc în orice act de limbaj și în orice adresare către celălalt.:

Deschiderea către celălalt la care invită Derrida ne semnalează o comunitate religioasă în care calitatea de membru nu este legată de îndeplinirea unei obligații, ci e stabilită mai degrabă prin simpla relație între diferențe². Derrida admite că o comunitate de acest gen nu ar oferi o platformă comună pe care să se întemeieze o identitate religioasă.

Într-o comunitate fără obligații reciproce, conceptul de responsabilitate ar trebui elaborat pe baze noi. Din nou.

Derrida caută un sprijin din partea etimologiei. Opoziția față de disjuncție, indicată de prefixul „re „prezent în „religie”, ca

1 *Ibid.*, p. 56 [trad. rom. pp. 27 – 28].

2 Derrida atrage atenția asupra cuvântului „comunitate”, care derivă de la latinescul *communitas* și care are și sensul de obligație, exprimată de termenul latin *munus*. „Imun” are aceeași origine, dar, spre deosebire de

„Comunitate”, înseamnă absolvit sau eliberat de orice obligație, inițial într-un sens fiscal. „Această gratuitate, așa cum remarcă Derrida, sau această scutire au fost mai apoi transportate în domeniile dreptului constituțional sau internațional (imunitate parlamentară sau diplomatică); însă ea aparține în egală măsură și istoriei Bisericii Creștine și dreptului canonic; imunitatea templelor însemna de

asemenea inviolabilitatea refugiului pe care unii îl puteau găsi aici (Voltaire se arăta indignat de această „imunitate a templelor” ca de un „exemplu revoltător” de „dispreț față de legi” și de „ambii bisericească”); Urban VIII crease o Congregație a Imunității Bisericești:

Împotriva impozitelor și a serviciului militar, împotriva justiției comune

(privilegiu numit *for*) și împotriva percheziției polițienești *etc*”.

(*Ibid.*, p. 80

[trad. rom. p. 62]).

Filosofie într-un timp al terorii și cele două surse etimologice latine ale ei, *relegere* și *religare*, iese la iveală, într-o manieră paralelă, și în cazul „responsabilității” și „răspunsului”. Derrida observă că ambele se trag din verbul latin *spondeo*, care înseamnă a garanta sau a promite și care se apropie ca sens de *religare*, sau a lega, verbul pe care Tertulian îl identifică drept origine a cuvântului „religie”: „*Respondeo, responsum*, se spune despre tălmăcitorii zeilor, despre preoți, în special despre haruspicii care în schimbul ofrandei dau făgăduința, în schimbul cadoului – securitatea; e «răspunsul» unui oracol, al unui preot” 1.

În lectura lui Derrida, această interpretare etimologică dezvăluie faptul că răspunsul și responsabilitatea au, la fel ca și religia, de-a face cu schimbul economic prin care se fac promisiuni în schimbul ofrandelor și se depun garanții în schimbul darurilor. Este aceeași insuficiență pe care Derrida o exprimă în legătură cu iertarea, care în forma sa condiționată iartă numai ceea ce poate fi cuantificat în termenii unei pedepse. Înțelegerea răspunsului și a responsabilității exclusiv în contextul unui schimb economic, care de obicei este însoțit de garanția juridică a faptului că schimbul a fost corect, scapă din vedere tocmai ceea ce Derrida consideră a fi esența responsabilității: responsabilitatea confruntată cu incalculabilul.

Deconstrucția sensului familiar al religiei și responsabilității este imperioasă din punct de vedere politic din cauza a ceea ce Derrida descrie ca o uniune nefericită între religie și tehnologia digitală. În opinia lui, nu este nicio îndoială că religia se afirmă la nivel global prin intermediul alianței sale cu magistraturele digitale, dar este convins că această alianță este plină de tensiuni și contradicții. Toate componentele constitutive ale religiei – respectul pentru sacralitatea roadelor, sentimentul obligației față de Dumnezeu și promisiunea unui

adevăr absolut – îi inspiră religiei o profundă neîncredere față de strămutare, fragmentare și dezîncarnare, care

1 *Ibid.*, p. 69 [trad. rom. p. 46].

Deconstruind terorismul sunt, în schimb, condițiile de existență ale tehnologiei digitale, în timp ce rețeaua informațională globală și infrastructura sa tehnologică reprezintă forțele de abstracție și disociere, religia rămâne ancorată în nevoia de înscriere și încarnare. Dacă informația circulă în limbajul biților, religia se propagă prin idiomuri umane, fie englez, arab, spaniol sau japonez. Religia, scrie Derrida, care este inextricabil legată de corp și de înscrierea sa lingvistică, se simte dominată, sufocată, expropriată de către sistemul informațional global. Acest sentiment de expropriere și de înstrăinare de sine explică maniera primitivă a noilor războaie purtate în numele ei.

Ne răzbunăm împotriva mașinii expropriante și decorporalizatoare făcând recurs – revenind – la mâinile goale, la sex sau la unealta elementară, adesea la o „armă albă”. Asta numim „măceluri” și „atrocități” – cuvinte pe care nu le utilizăm niciodată în cazul războaielor „proprii”, tocmai acolo unde nu mai numărăm morții (obuze teleghidate asupra unor orașe întregi, bombe „inteligente” etc), acolo se petrec torturi, decapitări, mutilări de tot felul. Întotdeauna e vorba despre o răzbunare declarată, adesea ca revanșă SEXUALĂ:

violuri, sexe moarte sau mâini retezate, etalare de cadavre, expediere de țeste tăiate, care, în Franța, erau cândva înfipite în vârful unei sulite (procesiuni falice ale „religiilor naturale”). L

Descrierea lui Derrida se aplică majorității războaielor declarate și nedeclarate din ultimul deceniu, printre care genocidul din Rwanda, conflictele din Bosnia și Kosovo, războiul civil din Algeria și interpretările fundamentaliste ale legii islamice în Iran, Afghanistan, Pakistan, Yemen, Sudan și

Arabia Saudită. Ele sugerează, în interpretarea lui, că trupul însuși s-a răzbunat pe propria expropriere, identificată în

1 Derrida, „Faith and Knowledge”, *op. cit.*, p. 88 [Credință și Cunoaștere, *op. cit.*, p. 75].

Filosofie într-un timp al terorii diseminarea globală a pieței și în hegemonia capitalistă occidentală. Ar fi justificat să ne gândim la atacurile din 11

septembrie ca la o mutilare de acest gen.

Dacă este adevărat că în spatele caracteristicilor primitive ale războaielor religioase contemporane stă o dorință de a reinstitui ființa vie dincolo de reproductibilitatea sa mecanică, ceea ce mulți numesc „întoarcerea religiosului” este, în schimb, pentru Derrida, expansiunea fără precedent a moștenirii romane a lui *religio*, cu ajutorul și sub amenințarea a ceea ce el numește teletehnoștiință – sistemul informațional global. Faptul că Derrida folosește nume alternative pentru globalizare – „latinizare *mondială*” (mondial atinizare) sau franțuzescul „mondialisation” – scoate în evidență convingerea lui că un element crucial în ceea ce numim globalizare este uniunea nefericită a religiei cu teletehnoștiința, exportată în lume într-un mod imperialist. Din această perspectivă, când ne gândim la globalizare, trebuie să ne gândim la propagarea unui anumit mod de a interpreta religia conform tiparului latin și creștin.

În ciuda tuturor tensiunilor care caracterizează alianța dintre religie și sistemul informațional global, legătura dintre ele este, fără îndoială, foarte puternică. Pentru ca ea să fi putut ajunge la această expansiune la scară planetară, această legătură trebuie să se bazeze pe un puternic sistem imunitar, care a protejat-o de agresiunile externe. Și totuși, după cum observă Derrida, nu există imunitate fără autoimunitate, care este autodistrugerea mecanismelor de autoapărare. Globalizarea arată deopotrivă puterea imunitară și slăbiciunea autoimunitară. Acesta este semnul distinctiv al timpului nostru.

Deconstruind terorismul

Condițiile toleranței

Toleranța este unul dintre conceptele-cheie ale globalizării. Prezentat ca un neutru apel moral și politic la ospitalitate între diferitele popoare, etnii, tradiții și convingeri religioase, toleranța este, de fapt, conform lui Derrida, profund marcată de un cadru normativ de referință: creștinismul.

În sensul pe care îl are ea astăzi, toleranța este o moștenire a Iluminismului. Kant vedea în toleranță promisiunea de emancipare a epocii moderne. În viziunea lui Derrida, implicațiile problematice ale toleranței încep de la proiectul lui

Kant de a re poziționa religia „în „limitele rațiunii, pentru a neutraliza potențialul ei iraționalist. Un text clasic al lui

Kant, *Religia în limitele simplei rațiuni*, ilustrează acest demers.

Deconstruind acest eseu, Derrida arată că încercarea lui Kant de a conferi religiei o justificare rațională are drept rezultat paradoxal fondarea rațiunii pe religie, mai exact pe creștinism. O examinare atentă a intervenției lui Derrida asupra textului lui Kant dezvăluie nu doar măsura în care

Derrida este atașat de moștenirea iluministă, dar risipește și orice bănuială că interpretarea terorismului global ca o criză autoimunitară ar putea constitui o poziție nihilistă.

Intervenția lui Derrida asupra textului lui Kant pleacă de la titlu. În timp ce tratatul lui Kant se referă la *Religia în limitele simplei rațiuni*, replica lui Derrida, care vine în subtitlul propriului său eseu *Credință și Cunoaștere*, vorbește despre *Cele două surse ale „religiei” la limitele simplei rațiuni*. A spune că religia nu se manifestă în limitele rațiunii (ca în titlul lui Kant), ci la limitele ei (ca în parafraza lui Derrida)

atrage atenția asupra interdependenței dintre ceea ce este inclus și ceea ce este exclus de această limită. Ca și identitatea geografică a doua țări, să zicem Canada și Statele Unite, care depinde de o graniță comună, a cărei funcție dublă este de a include una dintre țări și de a o exclude pe cealaltă, linia de

Filosofie într-un timp al terorii demarcație dintre rațiune și religie are, pentru el, același rol, care le face inseparabil conectate.

Kant distinge două tipuri de religie: una este „religia de simplu cult”, care propovăduiește rugăciunea și nu-i cere credinciosului să își caute ieșirea din păcat printr-o viață morală.

Cealaltă este „religia morală”, care îi prescrie individului să devină mai bun acționând după propriul său simț moral, ceea ce Kant exprimă într-o formă axiomatică: „Nu este esențial și, prin urmare, nici necesar pentru oricine să cunoască ceea ce

Dumnezeu face sau a făcut pentru mântuirea sufletului său, ci să cunoască ceea ce *el însuși trebuie să facă* pentru a deveni demn de acest ajutor” 1.

În corespondență cu aceste două tipuri de religii, Kant descrie două feluri de credință: „credința dogmatică”, ce nu i se supune acestui principiu și nu recunoaște diferența dintre revelație și cunoaștere, și „credința reflectantă”, pentru care ieșirea din păcat nu depinde de revelația istorică, ci de raționalitatea și bunăvoință a omului. „Credința reflectantă ne autorizează să ne „suspendăm” credința în Dumnezeu și să pretindem că Dumnezeu nu există, pentru a demonstra

angajamentul nostru moral. În acest text, responsabilitatea noastră filosofică, seculară și morală pare să fie legată de experiența abandonului: moartea lui Dumnezeu, tăcută și inexplicabilă, dincolo de orice narațiune a Scripturii.

După ce expune această clasificare, Kant identifică în creștinism arhetipul singurei religii morale. Creștinismul a eliberat credința reflectantă de așteptarea paralizantă a lui

Mesia: revelația istorică s-a manifestat deja în creștinism, așa că poate începe procesul de auto-edificare, pe baza forței individuale a credinciosului, pe baza caracterului și a devotamentului său. Această concluzie „puternică, simplă și vertiginoasă”, folosind cuvintele lui Derrida, impune faptul că moralitatea

1 *Apud Derrida, „Faith and Knowledge”, op. cit., p. 49 [Credință și Cunoaștere, op. cit., p. 17].*

Î

Deconstruind terorismul autentică și creștinismul sunt unul și același lucru: dacă așa este, atunci întregul aparat al teoriei morale a lui Kant, „universalitatea necondiționată a imperativului categoric”, este evanghelic. „Legea morală se înscrie în străfundul inimilor noastre ca o memorie a Patimilor. Atunci când ni se adresează, ea vorbește idiomul creștinului – sau tace”. 1 Așadar, procesul secularizării religiei, care este obiectivul lui Kant, este inseparabil de esența creștinismului, religia care se înțelege pe sine în termenii morții lui Dumnezeu. 2. Efortul lui Kant de a moraliza religia l-a condus, în opinia lui Derrida, la rezultatul paradoxal de a fi transformat moralitatea într-o îndatorire religioasă. Conceptul de toleranță este exemplul reprezentativ pentru acest *double bând* kantian: deși se prezintă ca neutru din punct de vedere religios, conține un element profund creștin. Cazul toleranței este aproape prea bine modelat de către istoria creștină pentru a constitui o dovadă în argumentația lui Derrida. După cum ne amintea el în dialogul nostru.

Cuvântul „toleranță” este mai întâi marcat de un război al religiilor între creștini; sau între creștini și non-creștini.

Toleranța este o virtute *creștină*, în ocurență *catolică*. Un creștin trebuie să tolereze non-creștinul, dar, mai ales, catolicul trebuie să lase să trăiască protestantul. Astăzi, simțind foarte bine că alegația religioasă se află în miezul violenței

(spun mereu, de manieră deliberat generală, „violență”, ați

înțeles foarte bine, pentru a evita cuvintele echivoce și confuze de „război” și de „terorism”), se recurge la acest vechi cuvânt de „toleranță”: că musulmanii acceptă să trăiască cu evrei și cu creștini, că evreii acceptă să trăiască cu musulmani, că unii credincioși acceptă să-i tolereze pe

„Necredincioși” sau pe *non believers* (deoarece este cuvântul lui „ben Laden” pentru a-și denunța inamicii și, în primul rând, pe americani). Pacea ar fi coabitarea tolerantă.

1 *Ibid.*, p. 50 [trad. rom. p. 18].

2 Vezi Gianni Vattimo, „The Trace of the Trace”, în Jacques Derrida și

Gianni Vattimo, *Religion*, Stanford University Press, 1996.

Filosofie într-un timp al terorii

Istoria conceptului scoate la lumină faptul că „toleranța este întotdeauna de partea «rațiunii celui mai puternic»”, strâns legată de figura suveranului, pe care și Habermas o menționează în dialogul nostru. Din acest punct de vedere, toleranța nu-i va face pe cei care se simt excluși să fie mai bine acceptați sau mai bine înțeleși. E de remarcat că această afirmație radicală a fost făcută imediat după 11 septembrie, când țările occidentale se bazau pe toleranță ca pe un angajament moral unificator.

Dacă, după Derrida, nu există nicio modalitate de a depăși caracterul unilateral al toleranței, ospitalitatea, în schimb, este un concept mult mai flexibil.

Dacă mă cred ospitalier pentru că sunt tolerant, înseamnă că țin să-mi limitez primirea, să-mi păstrez puterea și să controlez limitele acestui „la mine acasă”, ale suveranității mele, ale acestui „pot” (teritoriul meu, casa mea, limba mea, cultura mea, religia mea etc). (...) Dar toleranța rămâne o ospitalitate supravegheată, sub supraveghere, avară, ținând la suveranitatea sa. Să spunem că, în cel mai bun caz, ea se înrudește cu ceea ce eu numesc ospitalitate condiționată, cea pe care o practică în general indivizii, familiile, orașele sau statele.¹

Avantajul ospitalității față de toleranță este acela că se lasă poziționată, la fel ca iertarea, în dublul registru al

1 Tema ospitalității a devenit tema centrală a intervențiilor politice ale lui

Derrida când a abordat subiectul drepturilor cosmopolite aplicate emigranților, refugiaților și solicitanților de azil. La mijlocul

anilor '90, acest subiect a devenit centrul unei dezbateri publice în Franța, cunoscută sub numele de

Sans Papiers. În opinia lui Hannah Arendt, istoria modernă a minorităților coincide cu istoria celor fără stat (*Heimatlosen*), fără casă, a celor care au fost deportați sau strămutați din cauza unor presiuni politice sau economice.

Implicând în mod necesar fie repatrierea, fie naturalizarea străinului, dreptul la azil reprezintă limitele unei ospitalități acordate fie de suveranul de care fuge refugiatul, fie de suveranul care oferă refugiu. În acest sens, dreptul la azil este echivalentul juridic al conceptului de toleranță.

Deconstruind terorismul condiționalului și necondiționatului. De fapt, toleranța este, după Derrida, ospitalitate condiționată. Să fim toleranți înseamnă să-l acceptăm pe celălalt în propriile noastre condiții, adică sub autoritatea, legea și suveranitatea noastră. Derrida crede, în schimb, într-o nouă concepție a ospitalității, care este, într-un sens, mult mai tolerantă decât toleranța. Surprinzător pentru cei care sunt convinși că Derrida este un gânditor anti-iluminist, referința lui este Kant. Derrida formulează ideea de ospitalitate necondiționată plecând de la distincția pe care o face Kant între două tipuri de drepturi:

dreptul de invitare și cel de vizitare.

Dar ospitalitatea pură și necondiționată nu constă într-o asemenea *invitație* („te invit, te primesc *la mine* cu condiția ca tu să te adaptezi legilor și normelor de pe teritoriul meu, limbii, tradiției, memoriei mele etc). Ospitalitatea pură și necondiționată, ospitalitatea *însăși* se deschide, ea este de la bun început deschisă celui care nu este nici așteptat, nici invitat, celui care sosește ca *vizitator* absolut străin, *sosind* neidentificabil și imprevizibil, cu totul altul. S-o numim ospitalitate de *vizitare* și nu de *invitare*. Vizita poate fi foarte periculoasă, nu trebuie să ascundem asta; dar o ospitalitate fără risc, o ospitalitate garantată printr-o asigurare, o ospitalitate protejată de un sistem de imunitate împotriva radical altului este ea oare o adevărată ospitalitate?

Așa cum iertarea nu ar putea exista în absența iertării necondiționate, nici ospitalitatea autentică și deschiderea către celălalt nu ar putea exista fără ospitalitatea necondiționată.

Filosofie într-un timp al terorii

Deconstruind terorismul

Violența excesivă

Ospitalitatea condiționată, sau toleranța, este, la bază, dreptul de invitare și, ca atare, ea statuează condițiile pentru convențiile internaționale și cosmopolite. În schimb, ospitalitatea necondiționată corespunde dreptului de vizitare. Ca atare, ea expune gazda unui risc maxim, pentru că nu lasă loc nici unei defensive sistematice sau vreunei imunități împotriva celuilalt. Derrida admite că ospitalitatea necondiționată nu poate avea un statut politic sau juridic. Statele nu o pot include în legile lor, pentru că ospitalitatea fără condiții este ireconciliabilă cu însăși ideea de stat suveran. Și totuși, doar din punctul de vedere al ospitalității necondiționate sau al dreptului de vizitare putem să ne formăm o perspectivă critică asupra limitelor dreptului cosmopolit, asupra toleranței, ospitalității condiționate și dreptului de invitare.

Idealul democrației se află, după Derrida, dincolo de cosmopolitism și cetățenie mondială, dincolo de economia suveranității, politicii și jurisdicției. Cosmopolitismul se aplică lumii văzute ca și cosmos, care, de la greci încoace, înseamnă un întreg organizat, reglat de principii și legi. Chiar dacă

Derrida este în mod explicit pentru cosmopolitism și cetățenie mondială, el are sentimentul că angajamentul în vederea justiției nu se poate realiza pe deplin între limitele legii și cosmopolitismului. Căci justiția, ca și democrația, nu privește numai comportamentul nostru în cadrul statului sau prin prisma obligațiilor cetățenești, ci și conduita noastră în fața unui străin.

Vreau să subliniez că această convingere a lui Derrida, potrivit căreia trebuie să lăsăm loc și pentru ceva localizat *dincolo* de politică și lege, cosmopolitism și cetățenie mondială este solid ancorată într-o schemă formală: distincția între registrele condiționalului și incondiționalului. Formalismul conceptual al acestui gest îi permite să evite atât replierile reacționare și nostalgice, cât și interpretările esențialiste ale tradiției și identității. Natura a ceea ce se află dincolo de politică și lege nu este niciodată dată în termenii vreunui conținut sau vreunei valori specifice, ci apare doar ca și condiția de posibilitate a ceea ce este exprimat de către politic și juridic¹.

Așa cum, în mâinile politiciii și domeniului juridic, iertarea devine o terapie a reconcilierii, iar ospitalitatea, în mâinile

cosmopolitismului, devine simplul drept la invitare, în mâinile legii dreptatea este redusă la propria ei aplicabilitate.

Aplicabilitatea, „*the enforceability*”, nu constituie o posibilitate exterioară sau secundară care ar veni să se adauge

(sau nu), suplimentar, dreptului. Ea reprezintă forța implicată în chip esențial în însuși conceptul *dreptății ca drept*, ai dreptății în măsura în care ea devine drept, al legii ca drept.

Vreau să insist neîntârziat asupra acestui fapt pentru a menține posibilitatea unei dreptăți, a unei legi chiar, care nu doar excedează sau contrazice dreptul, dar care nu are, poate, nicio legătură cu dreptul sau întreține cu acesta o relație într-atât de neobișnuită, încât poate la fel de bine să impună dreptul sau să-l excludă. Cuvântul „*enforceability*” ne readuce, prin urmare, la literă. Ne readuce, literal, aminte că nu există drept care să nu implice în el însuși, a priori, în chiar structura analitică a conceptului său posibilitatea de a fi „*enforced*”, aplicat cu forța.²

I

¹ Am putea să vedem acest dublu registru al condiționalului și incondiționalului ca o versiune a argumentului transcendențial al lui Kant. Unii teoreticieni au explorat această posibilitate care, dacă e acceptată, va anula preocuparea lui Habermas legată de faptul că fundamentarea politicii pe ceea ce este „dincolo” de ea este incompatibilă cu democrația. Vezi Rodolphe

Gasche, *The Train in the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*.

Harvard University Press, 1986; Richard Rorty, „Is Derrida a Transcendental

Philosopher?”, inițial în *Yak Journal of Criticism* 2, nr. 1 (1989), pp. 207 – 217;

și Giovanna Borradori, „Two Versions of Continental Holism”, în *Philosophy and Social Criticism* 26, nr. 4 (2000), pp. 1 – 22.

² Jacques Derrida, „Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority» „în *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, 1992.

Filosofie într-un timp al terorii

Noțiunile de exces și supliment sunt în centrul concepției politice a lui Derrida și scot la iveală o diferență esențială între gândirea sa și cea a lui Habermas, deoarece ele indică faptul că politica

trebuie să admită existența a ceva dincolo de limitele ei. Pentru Derrida, dincolo de drept se află dreptatea;

altfel, aceasta s-ar reduce doar la impunerea legii. Dreptul și dreptatea aparțin unor dimensiuni diferite. Pentru că dreptul este produsul unei dinamici sociale și politice, el este finit, relativ și întemeiat istoric. În schimb, dreptatea transcende sfera negocierii sociale și a dezbaterii politice, ceea ce o face infinită și absolută. Dreptatea, după Derrida, se află dincolo de granițele politicului, și ea e exigența infinită la care acesta se raportează.

Să examinăm mai îndeaproape modul în care Derrida ajunge la această concluzie. Punctul său de plecare este expresia englezească „to enforce the law”. Spre deosebire de expresia franțuzească „appliquer la loi” englezescul „to enforce the law”.

scoate în evidență o premisă fundamentală privitoare la natura legii, și anume că aplicabilitatea marchează limita folosirii autorizate a forței. Într-o democrație constituțională, legea este autorizată pentru că reprezintă voința cetățenilor. În cazul unui sistem politic non-democratic, autorizarea corespunde autorității incontestabile a unui conducător absolut sau a unui partid conducător. Totuși, în ambele cazuri, legătura dintre aplicabilitate și lege face posibilă distincția dintre lege ca forță autorizată și violență ca forță neautorizată.

Insistând asupra elementului idiomatic din limbaj, Derrida își îndreaptă atenția spre substantivul german *Gewalt*, care înseamnă deopotrivă violență, în sensul forței neautorizate, și putere legitimă sau forță publică. Demersul lui Derrida este acela de a arăta că oscilația semantică prezentă în *Gewalt* nu este o ciudățenie izolată, ci o fereastră spre instabilitatea pp. 5 – 6 [„Forță de lege” în J. Derrida, W. Benjamin, *Despre violență*, op. cit., p. 31].

Deconstruind terorismul structurală a distincției conceptuale dintre forța autorizată și cea neautorizată, care formează, de obicei, un cuplu de contrarii. Derrida își continuă argumentul printr-o interpretare detaliată a dificilului eseu al lui Benjamin „Zur Kritik der

Gewalt”, tradus în mod curent prin „Critica violenței”, care gravitează tocmai în jurul ambivalenței lui *Gewalt*¹. Așa cum o demonstrează clar distincția între folosirea autorizată și cea neautorizată a forței, punctul de vedere al lui Benjamin este că evaluarea violenței este abordată în mod tradițional prin prisma

folosirii sau aplicării ei, lăsând la o parte discuția despre ce este ea în sine însăși.

Ce este *Gewalt*? Un cutremur, un tsunami sau orice alt eveniment natural este violent doar în sensul figurat. Violența este un concept care aparține ordinii simbolice a legii, politicii și moralei. În această privință, pentru Benjamin distincția relevantă nu este cea dintre forța autorizată și cea neautorizată, ci distincția dintre „forța care face legea”, care se referă la momentul întemeierii al sistemului legal, și „forța care conservă legea”, care corespunde aplicabilității legii. Derrida preia această distincție a lui Benjamin și o folosește pentru a deconstrui distincția mai tradițională dintre forța autorizată și cea neautorizată, pe care Benjamin pare să o lase, cavalește, deoparte².

În lectura lui Derrida, ceea ce Benjamin numește, „forța care face legea”, actul fondării unui nou sistem legislativ nu poate fi dus la îndeplinire în interiorul limitelor legale.

1 Walter Benjamin, „Critique of Violence”, în *Selected Writings*, volumul

1, 1913-1926, Harvard University Press, 1996, pp. 236 – 253 [„Critica violenței” în J. Derrida, W. Benjamin, *Despre violență, op. cit.*].

2 Pentru simplitate, această formulare trece peste faptul că Derrida deconstruiește distincția dintre violența fondatoare și cea conservatoare și afirmă că fiecare dintre ele o cuprinde pe cealaltă sau că ele sunt „contaminate diferanțial”. Fondarea oricărui stat inaugurează o nouă lege în violență, o violență care, pentru a se afirma, are nevoie să se impună și să se păstreze.

Filosofie într-un timp al terorii

„Originea autorității, întemeierea sau temelia, impunerea legii nu se pot sprijini, prin definiție, decât pe ele însele”. ¹

Acest enunț sună banal dacă este aplicat poziției unui monarh absolut, să zicem Ludovic al XIV-lea al Franței, căruia îi aparține faimoasa declarație „L'État c'est moi”. Totuși, din perspectiva surprinzătoare a lui Derrida, cazul lui Thomas

Jefferson și al părinților fondatori ai democrației parlamentare americane nu prezintă nicio diferență, deoarece chiar și principiilor constituției SUA le lipsea justificarea legală prealabilă².

Toate situațiile revoluționare, toate discursurile revoluționare, de stânga sau de dreapta... își justifică recursul la violență sub

pretextul instaurării, în curs sau viitoare, a unui nou drept: a unui nou stat. Dat fiind că acest drept ce va să vină va legitima retroactiv, retrospectiv, violența care poate să rănească sentimentul de dreptate, viitorul său anterior deja o justifică. Întemeierea tuturor statelor are, astfel, loc în situații care pot fi numite revoluționare. Ea inaugurează un nou drept și o face întotdeauna prin violență. *Întotdeauna*, adică chiar și dacă în acel moment nu au loc genocidurile, expulzările ori deportările spectaculoase care însoțesc, de cele mai multe ori, întemeierile de state, mari sau mici, vechi sau moderne, în imediata apropiere sau foarte departe de noi...

Aceste momente, presupunând că ar putea fi izolate, sunt niște momente terifiante. Din pricina, desigur, a suferințelor, crimelor și torturilor, care rareori nu le însoțesc, dar și pentru că sunt în ele însele, și în chiar violența lor, neinterpretabile și indescifrabile.³

1 Derrida, „Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»”, *op. cit.*, p. 14 [trad. rom. p. 41].

2 Vezi Jacques Derrida, „Declarations of Independence”, *New Political*

Science 15, 1986, pp. 7-15.

3 Derrida, „Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»”, *op. cit.*, p. 35 [trad. rom. pp. 71-72].

Deconstruind terorismul

Fondarea unui nou sistem legislativ are loc în absența oricăror parametri legali. Aceasta o face, literalmente, ilegală.

Din moment ce legea păstrează monopolul forței autorizate și neautorizate deopotrivă, consecința este că și cea mai pașnică inaugurare a unei noi ordini legale debordează distincția dintre folosirea forței autorizate și a celei neautorizate.

Derrida are grijă să sublinieze că întemeierea legii *depășește* limitele legalității, mai degrabă decât să le violeze. De aceea este convins că toate momentele revoluționare sunt fundamental neinterpretabile și indescifrabile. Legitimitatea ordinii legale nu poate fi oferită decât retroactiv, adică o dată ce sistemul de legi este stabilit și aplicabil. Aceasta face ca

Derrida să aprecieze că justificarea morală a legii, adică dreptatea, are întotdeauna să vină, este întotdeauna *a venir*.

Acest caracter ireductibil de viitor al dreptății este ceea ce

Derrida, împrumutând o expresie de la Montaigne, numește

„Fundamentul mistic al autorității”.

Recunoașterea caracterului ilegal care însoțește întemeierea tuturor legilor este înfricoșătoare nu doar pentru că este adesea însoțită de vărsări de sânge de diferite feluri, dar și pentru că face posibilă considerarea acțiunilor unei persoane dincolo de opoziția dintre legal și ilegal. Cărei categorii îi vor aparține aceste acțiuni? Dacă acțiunea legală corespunde violenței autorizate și acțiunea ilegală corespunde violenței neautorizate, atunci o acțiune care nu este nici legală, nici ilegală ar corespunde violenței pure? Derrida nu crede că din acest impas se poate ieși, dar îl consideră productiv în măsura în care revelează faptul că violența este mai degrabă internă decât externă ordinii legii.

Plecând de la această premisă, s-ar părea că terorismul este expresia reprezentativă pentru violența întemeietoare.

Chiar și la scara mafiei sau a marilor traficanți de droguri, crima violează legea în vederea unor beneficii particulare, astfel încât sistemul legislativ și statul care depinde de el nu

Filosofie într-un timp al terorii sunt amenințate la temeliile lor. Dar terorismul dă naștere unei altfel de situații, pentru că el atacă tocmai momentul fondator al legii și, prin el, legitimitatea statului. Dificultatea punerii sub acuzare a terorismului ca terorism stă în faptul că pune sistemului legislativ aceeași problemă ca o revoluție sau un război. Acesta este motivul pentru care Derrida sugerează că distincția dintre terorism și război este foarte alunecoasă.

Alături de problemele juridice legate de punerea sub acuzare a terorismului, se ridică și problema morală privitoare la parametrii judecății. Cum să judecăm terorismul dacă, de fapt, violența sa nu este nici legală, nici ilegală? Iată ce spunea Derrida în dialogul nostru:

Ceea ce mi se pare inacceptabil în „strategia” (practică, armată, ideologică, retorică, discursivă etc.) a „efectului bon

Laden”, nu este numai cruzimea, disprețul față de viață, disprețul față de drept, disprețul față de femei etc, folosirea a ceea ce e mai rău în modernitatea tehnocapitalistă în serviciul fanatismului religios. Nu, e mai ales faptul că această acțiune și acest discurs *nu deschid spre niciun viitor și, după mine, nu au niciun viitor*. Dacă vrem și dacă putem să acordăm vreo încredere perfectibilității spațiului public și câmpului juridico-politic mondial, a „lumii” înseși, atunci nu există, mi se pare, nimic bun de așteptat din această parte.

Ceea ce îi lipsește terorismului este proiectarea către viitor și interesul pentru perfectibilitatea prezentului, pe care

Derrida le identifică cu inepuizabila exigență de dreptate. În acest sens, terorismului îi lipsește pur și simplu dreptatea.

De aceea, în această dezlănțuire de violență fără nume, ei bine, dacă ar trebui s-o fac într-o situație *binară*, aș lua poziție. În ciuda rezervelor mele radicale față de politica americană, chiar europeană, ba, mai mult încă, față de coaliția

„Antiteroristă internațională”, în ciuda tuturor, în ciuda tuturor trădărilor *de fapt*, a tuturor încălcărilor democrației, ale

Deconstruind terorismul dreptului internațional, ale instituțiilor internaționale pe care statele acestei „coaliții” le-au întemeiat ele însele și le-au susținut până la un anumit punct, aș lua poziție de partea taberei care lasă, *în principiu, de drept*, o perspectivă deschisă perfectibilității, în numele „politicului”, al democrației, al dreptului internațional, al instituțiilor internaționale etc.

Viziunea lui Derrida asupra dreptății îl determină să interpreteze legea ca universală și justiția ca singulară, într-un mod foarte particular. În timp ce domeniul legislativ presupune generalitatea regulilor, normelor și imperativelor universale, dreptatea are în vedere indivizi, singularitatea vieților și situațiilor lor. În măsura în care legea e organizată în jurul nevoii de universalitate – reguli și imperative –, ea operează în cadrul domeniului a ceea ce este posibil, adesea previzibil și cu siguranță calculabil. În schimb, dreptatea ne prezintă o serie de cerințe imposibile: să judecăm ceea ce este absolut singular, să ne raportăm la celălalt în totala lui alteritate și să ajungem la decizii în fața perfectibilității infinite a oricărei decizii. Dreptatea cere de la noi să calculăm incalculabilul și să decidem asupra indecidabilului. Pe scurt, dreptatea presupune experiența aporiei, o experiență cu adevărat imposibilă. Și totuși, insistă Derrida, „nu există dreptate fără o astfel de experiență, oricât de imposibilă, a aporiei” 1. Păstrarea diferenței dintre dreptate și lege ne ajută să păstrăm deschisă imposibila promisiune a utopiei.

Concepția lui Derrida asupra dreptății necesită revizuirea concepției familiare asupra responsabilității. Pentru că dreptatea nu poate fi cantonată în limitele legii, ale calculabilului și universalului, responsabilitatea nu poate fi concepută cu ajutorul agentului moral autonom, definit ca abilitatea fiecărui individ de a legifera pentru el

însuși. Această concepție

1 Derrida, „Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»”, *op. cit.*, p. 16 [trad. rom. p. 43].

Filosofie într-un timp al terorii clasice a autonomiei, stabilită de Kant, consideră responsabilitatea ca momentul fondator al unei ordini legale separate, în schimb, Derrida crede că un astfel de moment fondator depășește legea pe care o instituie. La fel cum dreptatea depășește legea, e nevoie de un concept al responsabilității care să depășească autolegiferarea liberului arbitru. Ca și dreptatea, o responsabilitate radical necondiționată este o experiență imposibilă, fără de care, totuși, nu poate exista etică și moralitate. A fi responsabil înseamnă a răspunde chemării celuilalt: un alt individ, o altă cultură, un alt timp. Un astfel de răspuns ne face responsabili și pentru celălalt „din noi înșine”.

Pentru a fi dreaptă, decizia unui judecător, de exemplu, trebuie nu numai să urmeze o regulă de drept sau o lege generală, ci să și-o și asume, să o și aprobe, confirmându-i valoarea, printr-un act de interpretare reinstauratoare, ca și cum, la limită, legea nici n-ar fi fost deja existentă, ca și cum judecătorul ar inventa-o el însuși pentru fiecare caz în parte... într-un cuvânt, pentru ca o decizie să fie cu adevărat dreaptă și responsabilă, este nevoie ca în momentul ei propriu, dacă există vreunul, ea să fie deopotrivă reglementată și fără regulă, păstrătoare a legii și suficient de distructivă sau de suspensivă față de lege pentru a fi capabilă, de fiecare dată, s-o reinventeze, s-o rejustifice, să o reinventeze fie și numai prin reafirmarea și prin noua și libera confirmare a principiului ei.

Promisiunea europeană

În opinia lui Derrida, după 11 septembrie, politica și diplomația internațională ar avea enorm de câștigat dacă ar lucra alături de filosofi. Mai mult ca niciodată, provocarea de astăzi este dezvoltarea unui cadru critic pornind de la care să se evalueze și să se reinventeze limbajul relațiilor

Deconstruind terorismul internațional. Filosofia poate juca un rol special în această perioadă de criză, pentru că știe să examineze legăturile dintre sistemul juridico-politic și tradiția filosofică care l-a produs. Doar prin apropierea acestei rețele complexe de legături explicite și implicite se va produce transformarea sistemului. Având un acces privilegiat la aceste legături, filosofia ar putea ajuta la evaluarea

limbajului folosit în politica internațională și poate pune, în cele din urmă, problema răspunderii celor care îl administrează.

E nevoie ca un mare număr de probleme dificile să fie examinate din nou după 11 septembrie. Una dintre ele, potrivit lui Derrida, este suveranitatea, care constituie aporia specifică a cosmopolitismului: cum să stabilești dreptul internațional fără o formă de guvernare mondială. Politica mondială pare să depindă de asta. De exemplu, problema suveranității domină dezbaterile asupra legitimității declarării războiului împotriva terorismului. Derrida îl numește

„Război fără război”. Pe urmele lui Schmitt, Derrida susține în continuare că un război nu poate avea loc decât între două state suverane. Nu numai că niciun stat nu a oferit în mod oficial ajutor și sprijin terorismului, dar teza administrației

Bush, potrivit căreia există națiuni care „adăpostesc” activitatea teroristă, este greu de dovedit, dat fiind că Londra.

Madrid și Hamburg au găzduit, toate, celule teroriste în care indivizii erau antrenati și îndoctrinați.

Problema suveranității, spunea Derrida în dialogul nostru, afectează relațiile internaționale și la un alt nivel:

prin nedesăvârșirea procesului de secularizare din politica de astăzi. Opinia lui Derrida este că 11 septembrie a scos în evidență conflictul dintre două teologii politice. De o parte se află

Statele Unite, singura putere democratică mare care continuă să aplice pedeapsa cu moartea și care imprimă amprenta bibliei creștine în discursul său politic. De cealaltă parte este dușmanul său, care se identifică drept islamic. Derrida

Filosofie într-un timp al terorii observă nu doar că aceste două teologii politice izvorăsc din aceeași sursă avraamică, ci și că epicentrul conflictului lor, cel puțin simbolic, îl reprezintă statul Israel (un stat evreu) și virtualul stat al Palestinei.

Opoziția, așa cum o vede Derrida, nu este între Est și

Vest, așa cum este văzută de obicei. Ci ea este, mai degrabă, între Statele Unite și o Europă pe care el o desemnează ca singurul actor secular de pe scena mondială. Numind Europa.

Derrida se referă la un „nou chip al Europei” sau la Europa care va să vină, mai degrabă decât la Comunitatea Europeană, pe care totuși o creditează ca fiind una dintre cele mai avansate culturi politice

non-teologice.

Derrida a început să reflecteze explicit asupra „Europei care va să vină” în 1990, când a fost rugat de filosoful italian

Gianni Vattimo să răspundă la întrebarea privitoare la identitatea culturală europeană. Se întâmpla la câteva luni după căderea Zidului Berlinului. Surprinzător, dată fiind tendința sa de a se abține de la afirmații axiomatiche, Derrida afirma cu acea ocazie: „Ceea ce este propriu unei culturi este faptul de a nu fi identică cu ea însăși”

1. Acest enunț confirmă credința sa în valoarea etică a eterogenității și a diferenței, pe care am abordat-o când am discutat funcția inclusivă și exclusivă a granițelor geografice – exemplul fiind cel al Zidului Berlinului – în a doua secțiune a acestui eseu. După Derrida, identitatea implică o diferențiere internă sau, în propriii săi termeni, „diferența față de ea însăși”. Într-adevăr, raportul cu sine însuși produce cultură; dar nu există cultură fără o relație cu celălalt, cu altul. Nicio cultură nu are o singură origine: este în însăși natura culturii să exploreze diferența și să dezvolte sistematic o deschidere către un altul din propria cultură, sau din alte culturi.

1 Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, op. cit., p. 9.

Deconstruind terorismul

Pe de-o parte, identitatea culturală europeană nu poate să se disperseze... Nu poate și nici nu trebuie să se disperseze într-o puzderie de provincii, într-o multitudine de enclave idiomatice sau în naționalisme mărunte, suspicioase și intraductibile. Ea nu poate și nu trebuie să renunțe la locurile de mare circulație, la marile magistrale ale traducerii și comunicării și, deci, ale mediatizării. Dar, *pe de altă parte*, nu poate și nu trebuie să accepte capitala unei autorități centralizate, care, prin intermediul aparatelor culturale transeuropene (...), ar constitui o instanță de control și de standardizare.¹

Dincolo de eurocentrism și anti-eurocentrism, două programe pe care Derrida le caracterizează ca „de neuitat”, dar

„Epuizate”, care este identitatea culturală de care suntem responsabili? Ce memorie și ce promisiune evocă numele „Europa”?

Pentru cine și în fața cui suntem responsabili? Derrida identifică două feluri de responsabilitate. Responsabilitatea față de memorie și responsabilitatea față de sine însuși. În timp ce responsabilitatea față de sine însuși subliniază nevoia unui angajament personal și

necondiționat în procesul de decizie, responsabilitatea față de memorie cere o înțelegere de sine istorică, bazată pe diferență și eterogenitate². Pentru a fi responsabili de această memorie a Europei trebuie să o transformăm până la punctul de a o reinventa. În acest fel nu ne vom limita la a-i repeta sau detesta pur și simplu numele.

Această transformare se va produce doar dacă acceptăm posibilitatea unei imposibilități, experiența aporiei.

Este necesar să devenim păzitorii unei idei a Europei, a unei diferențe a Europei, *dar* a unei Europe care constă tocmai în a nu se închide în identitatea sa și care avansează

¹ *Ibid.*, p. 39.

² Am vorbit despre noțiunea de responsabilitate față de memorie în contextul criticii pe care o aduce Habermas perspectivei mesianice a ha

Benjamin, la finalul eseului meu anterior despre Habermas.

²⁵⁴ Filosofie într-un timp al terorii într-un mod exemplar înspre ceea ce ea nu este, înspre celălalt cap sau înspre capul celuilalt.¹

Noțiunea de „capitală” apare în titlul pe care Derrida l-a dat acestei scurte lucrări despre Europa: *L/Altre Cap*. Cartea este menită a răspunde promisiunii politice a unei Europe unificate prin asumarea responsabilității față de trecutul

Europei – un trecut care, speră Derrida, va proteja și va redirecționa Europa spre un alt capăt, spre altă destinație. Geografic, Europa a fost înțeleasă ca un promontoriu, un cap extremitatea Eurasiei și punctul de plecare pentru descoperiri și colonizări. Chiar dacă nevoia unei capitale geografice, a unei metropole unice îndeplinind rolul inimii unei națiuni a îmbătrânit în mod considerabil, „discursul capitalei” este încă intact. Aceste discurs se întrepătrunde cu problema identității

Europei. Cultura europeană este responsabilă pentru apariția idealului statului-națiune al cărui „cap” este capitala. Paris.

Berlin, Roma, Bruxelles, Amsterdam, Madrid sunt, toate, capitale în sensul tare al cuvântului. Cuvântul „capitală” vine din latinescul *capul*, cap. Pentru Derrida, Europa este numele capitalei culturii, al capitalei exemplare a tuturor culturilor.

A-ți asuma responsabilitatea pentru Europa înseamnă a fi sensibil la ansamblul de fațete care îi constituie trecutul, prezentul și viitorul și a reinventa relațiile dintre ele. Suveranitatea, pe care

Derrida o renumește „discurs al capitalei”, este în capul listei. Pentru a reinventa Europa și, în același timp, pentru a ne asuma responsabilitatea pentru moștenirea ei trebuie să credem în contaminări paradoxale, ca „amintirea unui trecut care nu a fost niciodată prezent” sau ca „memoria viitorului”. Una peste alta, atrage atenția Derrida, mișcarea memoriei nu este neapărat legată de trecut. Memoria nu înseamnă numai păstrarea și conservarea trecutului, ea este

1 Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, op. cit., p. 29.

Deconstruind terorismul întotdeauna deja orientată spre viitor, „spre promisiune, spre ceea ce vine, spre ceea ce sosește, ceea ce sosește mâine” 1.

Acest alt cap este direcția înspre care Europa, Europa autentică, ar trebui să pornească. Aceasta este și direcția către o nouă formă de suveranitate, devenită o necesitate presantă dacă, în lumea de după 11 septembrie, cosmopolitismul va deveni o realitate politică. Această orientare nu este nici nouă, nici veche, ea este amintirea unui trecut care nu a fost niciodată prezent. Aceasta este amintirea promisiunii Iluminismului: libertate și egalitate pentru toți.

1 Jacques Derrida, „From Traumatism to Promise”, în *Points... Interviews, 1974-1994*, Stanford University Press, 1995, p. 383.

Cuprins

PREFAȚĂ

MULȚUMIRI

INTRODUCERE

Terorismul și moștenirea Iluminismului – Hebermas și Derrida

PARTEA ÎNTÂI

Fundamentalism și teroare – Un dialog cu Jürgen Habermas

Reconstruind terorismul – Habermas

PARTEA A DOUA

Autoimunități, sinucideri reale și simbolice – Un dialog cu Jacques Derrida 133

Deconstruind terorismul – Derrida 205

În Colecția „Studii”, seria „Studii socio-umane” au apărut:

Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*

Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*

J.L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*
Jacques Derrida, *Credință și Cunoaștere. Veacul și Iertarea*
Georges Bataille, *Suveranitatea*
Dominique Schnapper, *Comunitatea cetățenilor. Asupra ideii
moderne de națiune*

I.M. Lotman, *Cultură și explozie*
Jorn Riisen, Hans-Klaus Keul, Adrian-Paul Iliescu
(coordonatori).

Drepturile Omului la întâlnirea dintre culturi

Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul, Jorn Riisen (coordonatori).

Religia și societatea civilă

Gaston Bachelard, *Poetica spațiului*

Gaston Bachelard, *Poetica reveriei*

Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*

Theodor W. Adorno, *Teoria estetică*

Jean-François Mattei, *Barbaria interioară. Eseu despre imundul
modern în curs de apariție:*

Adolf Muschg, *Ce este european?*

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul

Uniunii Scriitorilor din România, nr. R044RNCB 5101 0.000 0171

0001

deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.

Editura Paralela 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 128-130;

tel. /fax: (0248) 63.14.39; (0248) 63.14.92; (0248) 21.45.33;

e-mail: redactieedituraparelela45.ro

București, cod 71341, Piața Presei Libere nr. 1.

Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6 – 7 – 8, sector 1,
tel./fax: (021) 317.90.28; e-mail: bucurestieditumparalela45.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voitești 1 –
3, al. D, sc. 3, ap. 43; tel. /fax: (0264) 43.40.31;

e-mail: de pelujedituraparelela45.ro

COMENZI – CARTEA PRIN POȘTĂ

EDITURA PARALELA 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 128-130

Tel. /fax: 0248 214 533;

0248 631 439;

0248 631 492.

E-mail: **comenziedituraparelela45.ro** sau accesați **www.editura paralela45.ro**

Condiții:

rabat între 5% și 25%;

taxele poștale sunt suportate de editură;

plata se face ramburs, la primirea coletului.

Tiparul executat la tipografia

Editurii Paralela 45

Filosofii se hotărăsc rareori să vorbească pe larg despre un eveniment istoric particular. Însă când acceptă să o facă, putem fi siguri că nu vom avea parte de obișnuita retorică politică și mediatică. Aceasta este reușita cărții de față, în care Giovanna Borradori ne oferă două ample interviuri cu Jacques Derrida și Jürgen Habermas despre atacurile teroriste din 11 septembrie 2001. Ideea acestei cărți s-a născut la doar câteva ore după atacuri, iar interviurile separate ale celor doi mari filosofi, realizate doar câteva săptămâni mai târziu, nu ne dezamăgesc: „11 septembrie” pare deodată mult mai complex decât credeam, iar lumea de astăzi se dovedește – atât filosofic, cât și practic mult mai problematică și mai plină de provocări.

Giovanna BORRADORI este profesor asociat la Vassar Collège, specializată în filosofia europeană a secolelor XIX și XX. Este autoarea cărții *The American Philosopher: Conversations with*

Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn și coordonatoarea volumului *Recoding Metaphysics:*

The New Italian Philosophy.

ISBN 973 – 697 – 586-X

9948362 018118 >